R. BIBL. NAZ.
Vitt. Emanuele III.
RACCOLTA
VILLAROSA
A
315(3
NAPOLI

592050 Racc. Vul. 315 13

MANUALE THOMISTARUM,

SEU

BREVIS THEOLOGIÆ CURSUS,

In gratiam & commodum Studentium

EDITUS

AB ADM. REV. PATRE

F. JO. BAPTISTA GONET
Biterrenſi, Ord. FF. Prædicatorum,
Provinciæ Toloſanæ, ſtrictioris Obſervantiæ, in Academia Burdigalenſi Anteceſſore.

Tomus Tertius.

Biblioteca Nazionale V. E. III. NAPOLI

PATAVII, M.DCC.XVIII.
Ex Typographia Seminarii.

Apud Joannem Manfrè.
SUPERIORUM PERMISSU, ET PRIVILEGIO.

SECUNDA PARS MANUALIS THOMISTARUM.

DE DEO

ULTIMO FINE, ET MEDIIS ad illum conducentibus.

PRÆFATIO.

DIONYSIUS cap. 4. libri de divinis nominibus ſapienter docet, Dei amorem motum efficere orbicularem, ſeu circulum admirabilem, dum extra ſe ſuam effundit beneficentiam in res creatas, noſq; ſuæ bonitatis illecebris ſuaviſſime pellicit, & trahit ad ſeipſum, qui eſt rerum omnium principium, & finis; ut ab ipſo egreſſi per creationem, ad ipſum regrediamur per beatitudinem, quam idcirco Picus Mirandulanus definit reditum creaturæ intellectualis ad ſuum principium. Unde poſtquam D. Thomas prima parte ſummæ Deum ut in ſe unum, & trinum, rerumque omnium creatarum principium conſideravit, mox il-

Nazionale NAPOLI

illum, ut finem ultimum creaturæ rationalis contemplatur, & tractat de beatitudine, & mediis ad ejus aſſecutionem conducentibus, nimirum de actibus humanis, de virtutibus, ac donis in communi, de vitiis, & peccatis illis oppoſitis (cum eadem ſit contrariorum ſcientia) de legibus, de gratia, & virtutibus in particulari, tum Theologicis; tum moralibus. De quibus etiam in hac ſecunda parte noſtri Manualis, ea, qua poterimus, brevitate, & perſpicuitate diſſeremus tractatibus ſequentibus.

TRA-

TRACTATUS I.
DE
BEATITUDINE.

PRIUSQUAM de beatitudine, quæ eſt verus, & ultimus hominis finis, diſputemus, aliqua de ultimo fine in communi præmittenda eſſe cenſuimus.

CAPUT I.

De ultimo fine hominis in communi.

MUlta de fine in communi, quæ in Philoſophia pertractari ſolent, hic prætermittimus, ut ad utiliora progrediamur, & tres difficultates de fine ultimo reſolvamus.

§. I.

Quæ actiones hominis ſint propter finem, ſeu effectus finis?

NOtandum primo, actiones, quæ ab homine procedunt, eſſe duplicis generis, quædam dicuntur *actiones hominis*, aliæ appellantur *actiones humanæ*. Priores ſunt, quæ ab homine producuntur, ſed tamen ipſi cum aliis ratione carentibus communes ſunt. Poſteriores vero vocantur illæ, quæ ſunt propriæ hominis, in quantum eſt homo, ſeu quæ conve-

niunt homini, in quantum differt a brutis: dupliciter autem homo differt a brutis in operando, primo quantum ad ſubſtantiam operis, quia nimirum elicit operationes immateriales, & intellectuales, quarum bruta capacia non ſunt; ſecundo quantum ad modum operandi, quia nempe movet ſe non ſolum phyſice, & vitaliter, ſicut bruta, ſed etiam moraliter, agẽdo cum indifferentia, libertate, & dominio ſupra ſuos actus. Unde duplici modo actiones ab homine procedentes poſſunt dici humanæ, videlicet quantum ad ſubſtantiam, & quantum ad modum. Primo modo omnes operationes procedentes a gradu intellectivo, etiam quæ præveniunt omnem deliberationem rationis, dicuntur humanæ, ſecundo modo ſolæ actiones liberæ, ſeu deliberatæ. Ex quo intelliges quadruplicis generis actiones in homine poſſe diſtingui. Quædam nec quoad ſubſtantiam, nec quoad modum operandi humanæ ſunt, ſed pure brutales, & animales, ut actiones corporeæ, quæ non procedunt ex deliberatione rationis. Aliæ ſunt humanæ quoad ſubſtantiam, ſed non quoad modum, cujuſmodi ſunt omnes intellectiones, & volitiones neceſſariæ. Aliæ e contra ſunt humanæ quoad modum, non quoad ſubſtantiam, ut actus comedendi, & bibendi, aliæque actiones corporeæ, quæ fiunt cum deliberatione, & imperio rationis. Aliæ denique quoad ſubſtantiam, & modum humanæ ſunt, ut omnes intellectiones, aut volitiones liberæ.

Notandum ſecundo, plures eſſe actus a voluntate elicitos, quorum aliqui verſantur circa finem obtinendum, ut ſimplex volitio, & intentio; alii circa finem jam obtentum, ut fruitio: alii circa media ad finẽ conducentia,

ut electio, & uſus. De iſtis nulla eſt difficultas, vel controverſia inter Theologos; manifeſtum enim eſt, illos eſſe propter finem, ſeu effectus finis, cum voluntas eligat media, & illis utatur, ut finem conſequatur; ſed ſolum de duobus prioribus, qui circa finem obtinendum, vel jam obtentum verſantur. Unde

Dico primo, actus, quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, ut ſimplex volitio, & intentio, ſunt effectus finis. Ita communiter docent Theologi contra Vaſquem, & Lorcam, qui docent finem ſolum exercere ſuam cauſalitatem reſpectu illorum actuum qui verſantur circa media, non vero reſpectu illorum, qui reſpiciunt finem.

Probatur primo concluſio ex D. Thoma quæſt. 22. de verit. art. 2. ubi ſic ait. *Sicut influere cauſæ efficientis eſt agere, ita influere cauſæ finalis eſt appeti, ſeu deſiderari*. Quibus verbis aperte docet, cauſalitatem finis conſiſtere in hoc, quod appetatur, ſeu deſideretur, ſive in hoc, quod ad ſui amorem moveat, & alliciat appetitum: Atqui bonitas finis non ſolum movet, & allicit voluntatem ad electionem, & uſum mediorum, ſed etiam ad ſui amorem, & deſiderium: Ergo non ſolum electio, & uſus mediorum, ſed etiam amor, ſeu volitio finis eſt effectus illius.

Probatur ſecundo: Amor, ſeu ſimplex volitio finis(idem cum proportione de intentione dicendum)eſt actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo eſt vere, & proprie propter finem. Probatur conſequentia: omne enim, quod terminat cauſalitatem cauſæ efficientis, debet etiam terminare cauſalitatem finis, cum finis ſit prima omnium cauſarum,

& agens intellectuale non agat, niſi motum a fine.

Dico ſecundo, actum delectationis, & quietis in fine jam adepto, qui fruitio appellatur, non eſſe proprie propter finem.

Probatur primo ex D. Thoma hic qu. 2. ar. 6. ad 1. ubi docet, delectationem non eſſe propter aliud, tanquam propter cauſam finalem, ſed tanquam propter formalem, ſeu objectivam. Ubi non loquitur de delectatione objectiva, quæ non ponit in numero cum fine, ut quidam interpretantur, ſed de formali, cum de ea loquatur, quæ eſt quietatio appetitus in bono.

Ratio etiam ſuffragatur; cum enim delectatio, ſeu quies naturaliter ſequatur ad poſſeſſionem finis, & ſit veluti corollarium, & complementum illius, non ponit in numero cum fine: Ergo ſicut finis non eſt propter finem, neque effectus ejus, ita nec delectatio, ſeu fruitio. Unde illa non eſt rigoroſe actus humanus, ſed meta, & complementum actuum humanorum. Idem dicendum de amore beatifico, cum ille non ſit in libera hominis poteſtate, nec homo ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ad illum ſe moveat, & applicet, ſed ſpecialiter moveatur, & applicetur a Deo. Quare non tam actus humanus, quam omnium actuum humanorum fructus, & corona dici debet.

Objicies primo contra primam concluſionem: Fieri propter finem eſt fieri ex amore finis: Atqui prima volitio non fit ex amore finis, cum ſit primus amor finis; Ergo non fit propter finem, nec per conſequens eſt finis effectus.

Reſpondeo cum Carmelitis Salmanticenſibus,

bus, quod ſicut cum dicitur, accidentia operari virtute ſubſtantiæ, v. g. calorem in virtute ignis, hoc reddit conſtructionem intranſitivam, ut loquitur Cajetanus, quia non eſt ſenſus, quod agant per ſuperadditam aliquam virtutem a ſubſtantia dimanantem, & in ipſa accidentia tranſeuntem, ſed quod agant per ſeipſa, ut ſunt virtutes a ſubſtantia dimanantes, illique ſubordinatæ: ita ſimiliter, cum dicitur, primam volitionem fieri ex amore finis, id debet intelligi intranſitive, quia illa volitio eſt ipſe amor finis, non vero tranſitive, ita quod ſupponat alium amorem.

Objicies ſecundo: Soli actus humani ſunt propter finem: Sed ſimplex volitio, & intentio finis non ſunt actus humani: Ergo non ſunt propter finem. Minor probatur: *Illæ actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*, ut ait Sanctus Doctor hic articul. 1. Sed ſimplex volitio, & intentio finis non ſunt ex deliberatione rationis; ſicut enim conſultatio non eſt de fine, ſed de mediis, ita nec deliberatio. Ergo ſimplex volitio, & intentio finis non ſunt proprie actus humani.

Reſpondeo, permiſſa majori, negando minorem, & ad ejus probationem dico cum Conrado, quod deliberatio dupliciter uſurpari ſolet, nempe vel proprie, & ſtricte, pro ea, quæ ad electionem mediorum requiritur, & præſupponit intentionem finis: vel large, & communiter, pro ea ſcilicet, quæ requiritur ad operandum bene, vel male moraliter, ad quam ſufficit facultas ad diſcernendum inter bonũ, & malum. Et de hac intelligi debet D. Thomas, dum ait, quod illæ actiones proprie huma-

næ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt, non vero de prima.

Addo, quod actus etiam indeliberati, & neceſſarii voluntatis, vel intellectus, poſſunt aliquo modo dici humani, non quidem ſimpliciter, & abſolute, ſed ſecundum quid, nempe cauſaliter, & initiative; quia quamvis non ſint actus deliberati, ſunt tamen principium, & initium deliberationis. Sicut motus cordis eſt initiative vitalis, non coſummative; quia licet in eo animal nondum perfecte ſe moveat, eſt tamen initium vitæ, ſeu actionum, in quibus animal ſe movet.

Objicies tertio contra ſecundam concluſionem: D. Thomas hic ar. 1. ait, quod omnes actiones humanæ ſunt propter finem: Sed fruitio, ſeu delectatio de fine adepto eſt actio humana: Ergo eſt propter finem.

Reſpondeo primo negando minorem; ut enim ſupra dicebamus, fruitio non eſt rigoroſe actus humanus, ſed meta, & complementum actuum humanorum.

Reſpondeo ſecundo, D. Thomam intelligendum eſſe de actionibus humanis, quæ diſtinguuntur a fine, & ponunt in numero cum illo: fruitio autem, ſeu delectatio, aut quies in fine jam adepto non ponit in numero cum fine, ſed eſt veluti ejus complementum, & corollarium: unde ſicut finis non eſt propter finem, ita nec actus fruitionis, delectationis, aut quietis in fine jam adepto.

Dices: Omne, quod habet cauſam efficientem, habet etiam cauſam finalem, cum efficiens non agat niſi motum a fine: Sed fruitio eſt actus voluntatis, ab illa efficienter productus: Ergo habet cauſam finalem, ſubindeque eſt propter finem.

Re-

Reſpondeo diſtinguendo majorem. Omne, quod habet cauſam efficientem, habet cauſam finalem, ſi non ſit ipſe finis, concedo: ſi ſit ipſe finis; nego. Finis enim ut finis non habet cauſam finalem: v. g. ſi aliquis poneret rationem ultimi finis in contemplatione, ille actus haberet cauſam efficientem, ſed non finalem, quia eſſet ipſe finis.

Inſtabis: Voluntas delectatur de fine adepto propter ipſum: Ergo delectatio voluntatis quieſcentis in fine eſt propter finem.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens. Si ly *propter* dicat cauſam formalem, concedo: ſi dicat cauſam finalem, nego. Solutio eſt D. Thomæ loco ſupra laudato.

§. II.

Utrum quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem formalem, ſeu propter beatitudinem in communi?

Dico primo, in omnibus, quæ homo vult, & operatur, non intendit formaliter ultimum finem formalem, ſeu generalem, hoc eſt beatitudinem in communi, bene tamen interpretative, & virtualiter.

Prima pars patet; experientia enim conſtat, quod intellectu non cogitante formaliter de beatitudine, ſæpe voluntas operatur, & amat bona particularia. Secunda vero ſic oſtenditur. Tunc homo cenſetur interpretative velle aliquid, quando appetit aliquid, quod ex natura ſua ordinatur ad illud, quamvis tunc de eo non cogitet: v. g. qui dat eleemoſynam propter honeſtaté miſericordiæ, nihil de Deo, vel de beatitudine cogitans, cenſetur operari

interpretative propter Deum, & propter beatitudinem, quia ipſum bonum honeſtum, quod expreſſe intenditur, ex natura ſua refertur in Deum, & eſt medium, quo tendimus in beatitudinem: Sed bonum particulare ex natura ſua ordinatur ad ultimum finem formalem, & ad beatitudinem in communi: cum ſit veluti quædam ejus inchoatio, & participatio: Ergo quando homo bona particularia appetit, vult interpretative ultimum finem formalem, ſeu beatitudinem in communi. Hinc SS. Patres, & Philoſophi ſæpe dicunt, omnia, quæ appetit homo, appetere, ut felix, & beatus ſit. Quod adeo verum eſt, ut D. Auguſtinus tract. de Epicureis, & Stoicis cap. 3. dicat: *Qui malus eſt, malus non eſſet, niſi inde ſe beatum eſſe ſperaret*: Et ſerm. 1. in Pſal. 118. *Beatum eſſe* (inquit) *tam magnum eſt bonum, ut hoc & boni velint, & mali. Nec mirum, quod boni propterea ſint boni: ſed illud eſt mirum, quod etiam mali propterea ſunt mali, ut ſint beati; nam quiſque libidinibus deditus, ut luxuria, ſtupriſque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quærit.*

Tertia vero pars, quæ aſſerit, hominem in omnibus, quæ vult, & operatur, intendere beatitudinem non ſolum interpretative, ſed etiam virtualiter, ſic probatur. Ex volitione finis ultimi in communi, ſeu beatitudinis relinquitur in voluntate virtus ad appetendum finem proximum, & bona particularia: Ergo ea virtualiter appetit propter ultimum finem. Conſequentia patet, Antecedens vero docetur expreſſe a D. Thoma hic art. 6. ad 3. ubi ait, quod *virtus primæ intentionis, quæ eſt reſpectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuſque rei, etiam-*

iamſi de ultimo fine actu non cogitetur: Et in 4. diſt. 49. qu. 1. art. 3. quæſtiunc. 4. ad 6. *Deſiderium beatitudinis* (inquit) *virtute eſt in omnibus deſideriis, ſicut cauſa in effectu*. Ratio etiam id ſuadet: cum enim intentio ultimi finis in communi, ſeu beatitudinis ſit volitio finis generalis; ejus influxus debet virtualiter ſaltem ſe extendere ad omnes volitiones ſecundarias; ſicut influxus primæ, & univerſaliſſimæ cauſæ efficientis ad omnes in univerſum effectus ſe extendit; influxus enim finis generalis non minus debet ſe extendere, quam influxus cauſæ efficientis univerſalis.

Dices, ex hoc ſequi nullum dari actum otioſum: Nam actus otioſus ille dicitur, qui caret fine, ſeu qui ad nullum finem ordinatur: At ſi omnis actio humana reſpiciat beatitudinem in communi, nulla erit, quæ careat fine, ſeu quæ ad aliquem finem non ordinetur: Ergo nulla erit otioſa.

Sed nego ſequelam, & ad ejus probationem dico, actum humanum non dici otioſum ex eo, quod non ordinetur ad ultimum finem formaliter, ſive ad beatitudinem in communi, ſed ex eo quod careat fine aliquo particulari, & intermedio ab operante præſtituto.

Dico ſecundo: Homo in omni operatione humana agit ſaltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, ſeu in particulari, verum, vel apparentem. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ, & ſequitur evidenter ex dictis concluſione præcedenti; cum enim intentio ſit appetitus efficax finis, & illum ut futurum, & obtinendum reſpiciat, non poteſt ferri

in

in rem communem, ut omnino abſtractam a ſubjecto, ſed ſolum in rem communem, ut in ſubjecto, in quo revera poteſt exiſtere, vel exiſtimatur poſſe exiſtere. Ergo quotieſcumque homo intendit finem ultimum formaliter, ſeu bonum ut ſic, & beatitudinem in communi, de facto vult aliquem finem ultimum in particulari applicando talem rationem boni ut ſic, ſeu beatitudinis in communi alicui rei in particulari, hoc eſt Deo, vel creaturæ, bono honeſto, vel utili, aut delectabili, licet per affectum inefficacem, & ſimplicis complacentiæ poſſit ferri circa rationem boni ut ſic, & beatitudinem in communi abſtractam ab omni ſubjecto.

§. III.

Utrum voluntas poſſit ſimul intendere plures fines ultimos totales, & adæquatos?

DIco primo, voluntas non poteſt efficaciter appetere duos ultimos fines totales, & adæquatos. Ita D. Thomas hic art. 5. & Theologi communiter.

Probatur primo ratione, quam habet in argumento *ſed contra*: Ultimus finis adæquatus, & totalis habet totaliter dominari voluntati: Sed implicat, duos eſſe fines, qui totaliter voluntati dominentur, & quibus totaliter voluntas ſubjiciatur, & ſerviat, juxta illud Chriſti Matth. 7. *Nemo poteſt duobus dominis ſervire*: Ergo repugnat, dari plures ultimos fines totales, & adæquatos.

Probatur ſecundo alia ratione, quam habet in corpore ejuſdem articuli. De ratione ultimi finis

finis ſimpliciter eſt eſſe bonum perfectum; & ſatiativum totius appetitus hominis: At ſi eſſent duo ultimi fines ſimpliciter, neuter eſſet bonum perfectum, quia uni deeſſet, quod alter haberet, neuter etiam totum hominis appetitum ſatiaret, extra quemlibet enim aliud quippiam appeteret: Ergo repugnat, dari duos ultimos fines ſimpliciter.

Probatur tertio: De ratione ultimi finis ſimpliciter eſt, quod omnia ordinentur ad ipſum, ipſe vero ad aliud non ordinetur: Sed repugnat, dari duo bona hujuſmodi, nam vel unum ordinaretur ad aliud, vel non: Si ordinaretur, jam eſſet bonum ſubordinatum, non ultimus finis: ſi non ordinaretur ad aliud, iſtud jam non eſſet finis ultimus, utpote non ſubjiciens omnia ſuæ ordinationi: Ergo repugnat duplex ultimus finis ſimpliciter. Unde Gentiles, qui plures Deos confingebant, rationem primæ cauſæ, & ultimi finis inter eos dividebant, & unum pro uno bono largiendo, alium pro aliis colebant; v.g. Martem pro re militari, Apollinem pro ſcientia, Venerem pro generatione, Cererem pro terræ fœcunditate, unumque ex illis Diis pro arbitratu ſuo alteri ſubjiciebant, & ſubordinabant. Hinc Tertullianus in Apologetico, Romanorum ſuperſtitionem in eligendis Diis deridens, belliſſime ait; *Apud vos de humano arbitratu divinitas penſitatur: niſi homini Deus placuerit, Deus non erit, homo jam Deo propitius eſſe debebit.*

Dico ſecundo: poteſt aliquis tendere in duos ultimos fines adæquatos, ſi tendat in unum efficaciter, & abſolute, in alium vero inefficaciter, & ſecundum quid. Ita docent Martinez, Ildephonſus, & alii ex noſtris Tho-

mi-

miſtis, & probant duplici exemplo. Primum eſt, quando quis exiſtens in peccato mortali facit opus moraliter bonum, v. g. dat eleemoſynam pauperi ex motivo miſericordiæ, per talem actum tendit in Deum velut in ultimum finem; quia cum eleemoſyna rite facta, & quodlibet bonum morale dirivetur a Deo, ut naturæ ac boni honeſti Authore, ex natura ſua tendit, & facit tendere hominem in Deum, ut in ultimum finem naturalem, inefficaciter tamen, & ſecundum quid, cum per talem actionem non deſerat creaturam, ſeu bonum proprium, & privatum, ad quod tanquam ad finem ultimum per peccatum mortale converſus eſt. Alterum exemplum eſt, quando quis exiſtens in gratia peccat venialiter; per peccatum enim veniale tendit in creaturam tanquam in finem ultimum, inefficaciter tamen, quia talis tendentia in creaturam non ſufficit, ut illum avertat a Deo, quem reſpicit ut finem ultimum per charitatem: Ergo tunc habet duos ultimos fines, unum inefficaciter, alium efficaciter volitum.

Nec verum eſt, quod ait Author Theologiæ mentis, & cordis, nempe finem ultimum peccatoris bene agentis, & juſti venialiter peccantis eſſe beatitudinem in communi, quam in omni actu inceſſanter inquirimus. Cum enim appetitus hominis ſemper tendat in bonum, & illud importet exiſtentiam, vel ſaltem ordinem ad illam, non poteſt efficaciter ferri in rem communem, ut omnino abſtractam a ſubjecto, ſed ſolum in rem communem, ut in ſubjecto, in quo revera poteſt exiſtere, vel exiſtimatur poſſe exiſtere. Unde quotieſcumque homo intendit finem ultimum formalem, ſeu beatitudinem in communi, vult

vult aliquem finem ultimum in particulari, applicando talem rationem felicitatis, ſeu ultimi finis alicui rei, ſeu aliquibus rebus, hoc eſt Deo, vel creaturæ, bono honeſto, utili, vel delectabili, ut §. præcedenti oſtendimus.

Objicies primo contra primam concluſionem: Homo mortaliter peccans conſtituit ultimum finem in creatura, ut communiter docent Theologi contra Adrianum: Sed homo poteſt diverſa peccata mortalia, etiam diſparate ſe habentia, committere, puta fornicationem, furtum, ſuperbiam, ſubindeque diverſas creaturas inordinate diligere: Ergo poteſt habere plures ultimos fines ſimpliciter.

Reſpondeo finem ultimum peccantis mortaliter eſſe ipſummet peccatorem, aut bonum proprium, & privatum ipſius, ad quod omnia, quæ vult, ordinat, illam vero creaturam, propter quam peccat mortaliter, eſſe duntaxat finem proximum, ad quem tendit, & a quo ejus actus ſpecificatur; unde licet illa poſſit eſſe multiplex, non tamen propterea poteſt habere plures ultimos fines ſimpliciter. Solutio eſt D. Thom. in 4. diſt. 42. q. 2. art. 1. ubi ſic ait, *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum eſt ipſe homo, propter quem omnia alia quærit, & ideo ſi radix peccati accipiatur ex parte ipſius peccantis, erit una, ſi autem ſumatur ex parte eorum, quæ propter ſeipſum peccans quærit, erunt plures.* Sed de hoc fuſius in Tractatu de peccatis.

Objicies ſecundo contra ſecundam concluſionem: De ratione ultimi finis eſt, quod ſit ſummum bonum, ſatians appetitum, & quod ad illum omnia alia ordinentur: Ergo implicat,

cat, quod dentur duo ultimi fines, quamvis unus appetatur inefficaciter. Conſequentia patet, quia ſi unus continet omnem appetibilitatem, non relinquit in alio aliquid appetendum, & ſi omnia debent ordinari ad unum, alius etiam ad ipſum ordinatur, & ſic non poteſt eſſe finis ultimus, ut ſupra arguebamus.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo conſequens: implicat, quod dentur duo ultimi fines, in re exiſtentes, concedo: in apprehenſione hominis, nego. Itaque exiſtentiæ ultimi finis repugnat exiſtētia alterius ultimi; quia hoc eſſet deſtruere eſſentiam ultimi finis, de cujus ratione eſt, quod ſit ſummum bonum, ſatians appetitum, & quod ad illum omnia alia ordinentur. Apprehenſioni autem ultimi finis non repugnat apprehenſio alterius ultimi imperfecti, quia apprehenſio non adeo efficax eſt, ut imperfectam contrariam ſecum non compatiatur; præſertim quando illæ cognitiones ſunt in diverſo genere, & una eſt practica, & alia pure ſpeculativa, ut contingit in propoſito; nam peccans mortaliter practice judicat ultimum finem eſſe bonum commutabile, & ſpeculative eſſe Deum. Ex quo intelliges rationem a priori, cur homo non poſſit habere duos ultimos fines efficaciter volitos, bene tamen ſi unus appetatur efficaciter, & alius inefficaciter; quia nimirum duæ volitiones efficaces requirunt duo judicia practica de appetibilitate utriuſque finis, quæ ſunt incompoſſibilia; ad duas autem volitiones, quarum una ſit efficax, & altera inefficax, ſufficiunt duo judicia, quorum unum ſit practicum, & alterum ſpeculativum, quæ nullam habent inter ſe incompoſſibilitatem, & repugnantiam.

CA-

A P U T II.

beatitudine objectiva.

MAniſeſtum eſt, beatitudinem noſtram objectivam in nullo bono creato, ſed in ſolo Deo conſiſtere. Tum quia ultimus finis, & primum principium ſibi invicem correſpondent: Atqui eſſe primum principium ſoli Deo competit: Ergo & eſſe ultimum finem. Unde in Apocalypſi dicitur Alpha, & Omega, principium, & finis. Tum etiam, quia beatitudo objectiva eſt bonum perfecte ſatiativum hominis, ſubindeque utriuſque potentiæ in anima ejus exiſtentis, intellectus ſcilicet, & voluntatis: At ſolus Deus poteſt intellectum hominis ſatiare, quantum ad cognitionem veri, & voluntatem ejus, quantum ad fruitionem boni: Ergo in illo ſolo beatitudo noſtra objectiva conſiſtit. Major conſtat, Minor etiam, quantum ad utramque partem, manifeſta eſt; nam objectum intellectus eſt univerſale verum, & objectum voluntatis univerſale bonum: Verum autem, & bonum univerſale in ſolo Deo reperitur, non vero in aliqua creatura, quæ habet ſolum veritatem, & bonitatem participatam, & ordinatam ad ipſum Deum, qui eſt fons totius veritatis, & bonitatis: Ergo ille ſolus poteſt appetitum hominis ſatiare, quantum ad cognitionem veri, & fruitionem boni. Unde Auguſtinus lib. de moribus Eccleſiæ capit. 8. *Bonorum ſumma nobis Deus eſt, Deus eſt nobis ſummum bonum; nec infra remanendum nobis eſt, nec ultra quærendum; alterum enim periculoſum, alterum nullum eſt.*

Ea-

Eadem veritas magis declarari, & illuſtrari poteſt, diſcurrendo per ſingula bona creata, quæ ſunt triplicis generis, nimirum bona animæ, quæ ſunt virtutes, & ſcientiæ; bona corporis, quæ ſunt valetudo, robur, pulchritudo, voluptas; & bona fortunæ, quæ ſunt divitiæ, honores, dignitates, & ſimilia, & demonſtrando in nullo ex illis bonis beatitudinem noſtram poſſe conſiſtere. In primis ergo incipiendo a bonis fortunæ, quæ ſunt omnium minima, manifeſtum eſt, ea non eſſe beatitudinem hominis objectivam, cum ſint pure externa, homine inferiora, & ei deſervientia ad vitam ſuſtentandam, & non ſatient hominis appetitum, juxta illud Eccle. 9. *Avarus non impletur pecunia*, & juxta iſtud Bernardi: *Non plus ſatiatur cor hominis auro, quam corpus aura*. Addo quod beatitudo eſt bonum poſſeſſione percipiendum: divitiæ autem non poſſeſſione, ſed effuſione bonæ ſunt, ut diſcurrit D. Thomas hic qu. 2. art. 1.

Idem dicendum de honoribus, dignitatibus, ac ſæculari potentia; nam hæc etiam bona ſunt pure externa, & humani cordis famem non ſatiant, ſed acuunt, & inſuper caduca, ac tranſitoria ſunt. Exemplo ſunt multi Summi Pontifices, qui nec integrum menſem, imo nec hebdomadam integram ſui Pontificatus numerare potuerunt. Sic Stephanus II. dies 4. Urbanus VII. dies 7. Bonifacius VI. dies 15. Cœleſtinus IV. dies 17. Siſinnius dies 20. Marcellus II. dies 21. Damaſus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Pontificatum tenuiſſe, tamque brevi ſpatio abſolviſſe dicuntur. Hinc Bernardus ad Eugenium ſcribens, & hanc Pontificatus brevitatem illi inculcans epiſt. 237. ſic ait: *In omnibus*

bus memento te eſſe hominem, & timor ejus, qui aufert ſpiritum Principum, ſemper ſit ante oculos tuos. Quantorum in brevi Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aſpexiſti? Ipſi te prædeceſſores tui certiſſimæ, & citiſſimæ deceſſionis admoneant, & modicum tempus dominationis eorum paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi.

Conſtat etiam, beatitudinem in aliquo corporis bono non poſſe conſiſtere, quia hæc bona communia ſunt hominibus, & brutis, imo in brutis ſæpe reperiuntur perfectiori modo, quam in hominibus, ut vita longior, valetudo firmior, vires majores, ſenſus acutiores. Idem dicendum de voluptatibus corporeis. Unde Seneca epiſt. 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis, aut belluæ, quibus venter laxior eſt, & ad percipiendas corporis voluptates aptior. Illa cibo avidius utuntur, venere non æque fatigantur.* Addo, quod beatitudo debet omnia mala excludere: voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, ſed potius multis amaritudinibus reſperſæ ſunt. Unde belle ait Hugo a S. Victore: *Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorſo.* Et Boetius lib. 3. de conſol.

Habet hoc voluptas omnis,
Stimulis agit fruentes;
Apumque par volantum,
Ubi grata mella fundit,
Fugit, & nimis tenaci
Ferit iſta corda morſu.

Demum beatitudinem objectivam hominis in bonis animæ, nempe ſcientiis, & virtutibus, non

non conſiſtere, non minus evidens eſt; ſcientiæ enim naturales ſitim animæ, & naturale ſciendi deſiderium magis accendunt, quam extinguant; quia objecta illarum ſummum bonum non ſunt, nec primam veritatem continent; & aliunde in illis addiſcendis maximus contingit labor, & afflictio ſpiritus, juxta illud Eccleſ. 1. *In multa ſapientia multa eſt indignatio, & qui addit ſcientiam, addit & laborem.* Virtutes vero, earumque operationes ſunt ordinabiles ad aliquid aliud, v. g. operationes juſtitiæ ad ſervandam pacem inter homines, actus fortitudinis ad victoriam, & ad pacem; & ſic de aliis virtutibus moralibus, quæ omnes ad hoc ordinantur, ut per eas conſervetur medium in paſſionibus internis, & decor in operibus externis: Ergo non poſſunt eſſe hominis felicitas, quæ non eſt ad ulteriorem finem ordinabilis. Unde Auguſtinus tract. de Epicureis, & Stoicis cap. 8. *Non virtus animi tui facit te beatum, ſed qui tibi virtutem dedit.* Et lib. 22. de civit. cap. 3. *Præmium virtutis erit ipſe, qui virtutem dedit.* Et alibi comparans ſectam Epicureorum, Stoicorum, & Chriſtianorum, hæc habet: *Epicurus ait; frui mea carne bonum eſt: Stoicus: frui mea mente bonum eſt: Chriſtianus vero: mihi adhærere Deo bonum eſt.*

His præmiſſis, breviter reſolvenda eſt celebris quæſtio, & controverſia, quæ verſatur inter Theologos circa beatitudinem hominis objectivam, nempe an Deus, ut unus, ſit ſufficiens ad nos beatificandum, ita ut ſi per impoſſibile non videretur ut trinus, hominis beatitudo ſubſiſteret?

Reſpondeo negative, contra Scotum, Suarem, Molinam, & alios ex Recentioribus.

Ra-

Ratio fundamentalis eſt, quia ut viſio Dei ſit beatifica, debet terminari ad illum ut eſt in ſe: Sed viſa per impoſſibile eſſentia divina ſine perſonis, viſio Dei non terminaretur ad illum ut eſt in ſe: Ergo non eſſet beatifica. Minor conſtat; Deus enim ut eſt in ſe, non ſolum eſt unus, ſed etiam trinus. Major vero probatur primo ex illo 1. Joan. 1. *Cum apparuerit, ſimiles ei erimus* (ſcilicet in beatitudine) *quia videbimus eum, ſicuti eſt*. Ubi ponderanda eſt cauſalis illa *quia*, illa enim ſignificat cauſam, ſeu rationem a priori, cur viſio Dei ſit beatifica, eſſe, quia terminatur ad illum, ut eſt in ſe. Secundo probatur eadem major. Ut cognitio Dei ſit perfecte beatifica, debet eſſe intuitiva, & non pure abſtractiva: Sed cognitio Dei intuitiva debet ad illum, ut eſt in ſe, terminari; quia per hoc diſtinguitur cognitio intuitiva ab abſtractiva, quod iſta apprehendit objectum proportionaliter ad captum intellectus, & diſtinguit illud non ut eſt in ſe, ſed tantum in habitudine ad ipſum intellectum; illa vero videt, & intuetur objectum, ut eſt in ſe, a parte rei. Tertio eadem major ſic oſtenditur: Ut viſio Dei ſit beatifica, debet perfecte ſatiare, & quietare appetitum: At niſi terminetur ad Deum, ut eſt in ſe, & prout ſubſiſtit in tribus perſonis, non ſatiabit, nec quietabit perfecte appetitum: Ergo, ut ſit beatifica, debet terminari ad Deum, ut eſt in ſe, & prout ſubſiſtit in tribus Perſonis. Major patet, minor probatur. Videns aliquam naturam deſiderat videre modum, quo illa ſubſiſtit, & non quietatur donec videat illum: Sed natura divina ſubſiſtit in tribus perſonis: Ergo niſi viſio Dei terminetur ad illum, ut ſubſiſtentem in tribus per-

perſonis, non ſatiabit, nec quietabit perfe-ćte appetitum beati. Addo, quod beatus videndo eſſentiam connaturaliter deſiderat videre proprietates cum eſſentia neceſſario connexas: proprietates autem perſonales ſunt ita neceſſario cum eſſentia connexæ, ut ſint de conceptu quidditativo Divinitatis, ut in Tractatu de Trinitate demonſtravimus: Ergo beatus videndo eſſentiam connaturaliter deſiderat illas videre, & per conſequens non poteſt ejus appetitus perfecte ſatiari, niſi illas videat: Addo etiam, quod beatitudo noſtra eſt participatio divinæ felicitatis: Deus autem non eſſet perfecte beatus, ſi per impoſſibile ſeipſum cognoſceret ut unum, & non ut trinum, quia talis cognitio non eſſet perfectiſſima, utpote nec intuitiva, nec comprehenſiva: Ergo pariter, ſi Deus a nobis cognoſceretur ut unus, & non ut trinus, talis cognitio non eſſet noſtra beatitudo. Unde Joan. 17. Dicitur: *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum verum, & quem miſiſti Jeſum Chriſtum:* Ubi pro objecto vitæ, ſeu felicitatis æternæ aſſignatur Pater, & Filius, qui cum ſe invicem amore infinito diligant, non poſſunt ut ſunt in ſe videri, niſi pariter videatur Spiritus Sanctus, qui hujus mutui, ac infiniti amoris eſt fructus, & terminus.

Objicies primo: Eſſentia beatitudinis conſiſtit in hoc, quod ſit viſio, & conſecutio ſummi boni: Sed viſa divina eſſentia, tametſi non viderentur perſonæ, homo videret, & conſequeretur ſummum, & infinitum bonum; cum relationes nullam addant bonitatem, & perfectionem ad eſſentiam, ut in Tractatu de Trinitate docuimus: Ergo viſa eſſentia ſine Perſonis beatitudo noſtra ſubſiſteret.

Reſpon-

Reſpondeo diſtinguendo majorem: eſſentia beatitudinis conſiſtit in hoc, quod ſit viſio, & conſecutio ſummi boni, eo modo, quo eſt in ſe, concedo majorem: ſine tali modo, nego majorem, & ſub eadem diſtinctione minoris nego conſequentiam. Solutio patet ex ſupra dictis. Viſio enim Dei non habet, quod ſit beatifica, ex præciſo conceptu viſionis, & conſecutionis ſummi boni, ſed ex conceptu viſionis, & conſecutionis Dei, ut eſt in ſeipſo, quia ſub hoc tantum conceptu eſt cognitio intuitiva, & quietativa appetitus beatorum, ut ſupra oſtenſum eſt. Unde ſicut in ſententia Adverſariorum notitia abſtractiva quidditatis, & eſſentiæ Dei non foret beatifica; quia etſi eſſet cognitio ſummi boni, non tamen eſset cognitio illius ut eſt in ſe: ita in noſtra, viſio divinæ eſſentiæ abſque perſonis non foret beatifica; quia licet terminaretur ad ſummum bonum, non tamen prout eſt in ſe, cum de facto natura divina in tribus perſonis ſubſiſtat, & exiſtat.

Objicies ſecundo: Relationes non ſunt de eſſentia objecti formalis, & primarii noſtræ beatitudinis: Ergo licet non viderentur, beatitudo tamen noſtra ſubſiſteret. Conſequentia videtur manifeſta: Antecedens vero docetur a noſtris Thomiſtis in tractatu de viſione beatifica, & patet, quia viſio beatifica eſt participatio divinæ intellectionis, ſubindeque habet idem objectum formale, & primarium: objectum autem formale, & primarium, tam motivum, quam terminativum divinę intellectionis, eſt divina eſſentia, ut ab attributis, & relationibus virtualiter diſtincta, ut in Tractatu de ſcientia Dei cap. 1. oſtenſum eſt: Ergo & viſionis beatificæ.

Reſpondeo negando Antecedens, licet enim relationes non ſint objectum formale, & primarium noſtræ beatitudinis, ratione ſui, non ſunt tamen objectum ſecundarium, ſed pertinent ad objectum primarium, ut modi illius eſſentiales: unde repugnat videri eſsentiam divinam ſine perſonis, & illis non viſis eſſentiam beatitudinis ſubſiſtere; ſicut repugnat corpus coloratum videri oculo corporeo, niſi ſit extenſum, & figuratum, quia ſenſibile commune modificare debet ſenſibile proprium.

Dices, relationes divinæ non ſunt de quidditate Dei, ut eſt primum principium, etiam ut modi eſſentiales illius, alias naturaliter ex creaturis cognitis poſſet cognoſci Trinitas perſonarum: Ergo nec ſunt de eſſentia illius, prout eſt ultimus finis, & beatitudo noſtra objectiva, etiam ut modi ejus eſſentiales. Antecedẽs patet, conſequentia vero probatur ex eo, quod ſub eadem ratione Deus eſt ultimus finis, & primum principium creaturarum.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & probationem illius. Licet enim illud, quod eſt primum principium, ſit etiam ultimus finis beatificans, non tamen per illam eandem rationem cõſtituitur beatificans, qua conſtituitur primum principium; nã conſtituitur in ratione primi principii per omnipotentiam, vel creationem, quæ convenit Deo ſecundum ſe, ut præintelligitur relationibus, & perſonis: in ratione vero ultimi finis beatificantis conſtituitur per viſionẽ eſſentiæ ſuæ, ut eſt in ſe: unde cum illa non poſſit ut eſt in ſe videri ſine relationibus, & perſonis, in quibus ſubſiſtit, & exiſtit, illæ

ſunt

ſunt de eſſentia, & quidditate Dei, ut habet rationem ultimi finis beatificantis, ut modi illius eſſentiales.

CAPUT III.

De eſſentia beatitudinis formalis.

EXplicata beatitudine objectiva, ſupereſt, ut formalem, quæ eſt illius poſſeſſio, ſeu aſſecutio, declaremus, & in quo actu eſſentialiter illa conſiſtat, ſeu per quam operationem beati Deum ut ſummum bonum, & finem ultimum beatificantem poſſideant, explicemus.

§. I.

Præmittenda ad reſolutionem hujus celeberrimæ quæſtionis.

QUatuor ut certa, & ab omnibus fere hujus temporis Theologis unanimiter recepta, præſupponenda ſunt. Primum eſt, hominem per increatam Dei viſionem ſibi unitam non poſſe beatificari. Ratio fundamentalis eſt, quia beatitudo formalis eſt operatio vitalis, qua beatus in actu ſecundo vivit, juxta illud Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum verum*: Sed implicat beatum vivere in actu ſecundo per viſionem increatam Dei: Ergo & per illam beatificari formaliter. Major conſtat, minor probatur. Vita actualis debet convenire viventi ab intrinſeco, vel per identitatem, qualiter contingit in Deo, qui vivit in actu ſecundo per actum ſibi omnino identificatum; vel per e-

greſſionem effectivam ab illo, qualiter contingit in vita actuali creata: Sed divina intellectio nequit intellectui creato conveníre ab intrinſeco ullo ex his modis, cum in utroque maxima imperfectio importetur: Ergo omnino repugnat intellectum creatum per illam conſtitui viventem in actu ſecundo.

Secundo ſupponendum eſt, beatitudinem non conſiſtere in illapſu ſpeciali Dei in eſſentiam animæ, quo anima ſubſtantialiter ſanctificetur, deificetur, & quodammodo in Deum transformetur, ſicut ferrum candens in ignem, & diaphanum in lucem, ut docet Henricus Gandavenſis quodlib. 13. quæſt. 12. Probatur hæc ſuppoſitio: Cum Deus non ſit præſens rebus niſi per operationem, ut in Tractatu de attributis cap. 9. oſtendimus, non poteſt habere ſpecialem præſentiam, & illapſum in eſſentiam animæ, niſi producendo, vel conſervando in ea formam aliquam, vel qualitatem ſupernaturalem, quæ non poteſt eſſe alia, quam gratia ſanctificans, quæ ſola reſidet in eſſentia animæ: Sed hic illapſus non eſt beatitudo formalis, alias omnes juſti eſſent beati: Ergo beatitudo non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam animæ.

Confirmatur: Per beatitudinem formalem Deum conſequimur, poſſidemus, ac tenemus, unde beati comprehenſores dicuntur; per operationem vero, & illapſum Dei in animam non tenemus, & poſſidemus Deum, ſed potius ille nos tenet, ac poſſidet, ut patet de illapſu immenſitatis, quo Deus ſingulis rebus eſt præſens; per illum enim Deus omnia continet, & portat verbo virtutis ſuæ, ut ait Apoſtolus ad Hebr. 1. Ergo beatitudo formalis non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiã animæ.

Ter-

Tertio ſupponendum eſt, formalem beatitudinem non in aliquo per modum actus primi, ſed in actuali operatione conſiſtere. Quod probatur hac ratione D. Thomæ hic qu. 8. art. 2. Beatitudo formalis eſt ultima hominis perfectio: Sed ultima hominis perfectio non eſt actus primus, ſed operatio, & actus ſecundus: Ergo beatitudo formalis in operatione conſiſtit. Major conſtat; nam ſi beatitudo non eſſet ultima hominis perfectio, non perfecte ſatiaret ejus appetitum, adhuc enim appeteret ulteriorem perfectionem. Minor etiam videtur certa. Tum quia actus primus ad ſecundum ordinatur, quod eſt contra rationem ultimæ perfectionis. Tum etiam, quia cum Deus ſit actus puriſſimus, & omnis potentialitatis expers, homo magis illi aſſimilatur per operationem, & actum ſecundum, quam per habitum, vel actum primum, ſubindeque majorem perfectionem conſequitur.

Quarto ſupponimus, hanc operationem, in qua beatitudo formalis conſiſtit, elici ab ipſo beato, & ab illo effective procedere; imo implicare contradictionem, quod beatus videat Deum per actionem a ſe non elicitam, & a Deo immediate productam.

Prima pars, quæ eſt contra Nominales, conſtat ex dictis in prima ſuppoſitione; nam operatio illa, in qua beatitudo formalis conſiſtit, eſt actus vitalis; de ratione autem actus vitalis eſt, quod procedat a principio intrinſeco, & vitali: Ergo operatio illa, in qua beatitudo formalis conſiſtit, elicitur de facto ab ipſo beato, & ad illam non ſe habet mere paſſive. Addo, quod, dato, quod de potentia abſoluta poſſet a ſolo Deo produci, negari-

tamen non poteſt, ſuavius, & connaturalius hominem beatificari per formam effective ab ipſo cauſatam, quam per formam ſolum in ipſo receptam: At Deo ſemper, & maxime reſpectu beatorum debemus adſcribere id, quod ſuavius, & naturis rerum conformius eſt, niſi oppoſitum ſit revelatum, vel impoſſibile, quia ut dicitur Sapient. 8. *Attingit a fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter*: Ergo cum non repugnet, beatum effective cauſare formalem beatitudinem, neque revelatum ſit, quod eam non cauſet, tenemur aſſerere ipſum active ad illam concurrere, & non mere paſſive ſe habere.

Nec valet, ſi dicas, de ratione præmii eſſe, quod procedat a ſolo præmiante. Hoc enim verum eſt de præmio objectivo, id eſt de re, quæ datur in præmium; falſum autem de præmio formali, id eſt de conſecutione, & tentione præmii; hæc enim, cum ſit actio noſtra, debet effective a nobis procedere. Nec inconveniens eſt concedere, quod homo ſeipſum beatificet ſecundum quid, quatenus ſcilicet producit viſionem, in qua formaliter ejus beatitudo conſiſtit: ſicut dicitur ſeipſum juſtificare 1. Joan. 3. *Qui habet hanc ſpem in eo, ſanctificat ſe*; quia ad actus diſponentes ad juſtificationem effective concurrit. Non poteſt tamen dici hominem ſeipſum beatificare ſimpliciter, quia ut hoc verum eſſet, oporteret, quod homo eſſet cauſa eorum, quæ requiruntur ad ipſam beatitudinem, nempe luminis gloriæ, & unionis eſſentiæ divinæ in ratione ſpeciei.

Secunda pars ſuppoſitionis, quæ aſſerit implicare contradictionem, quod beatus videat Deum per actionem a ſe non elicitam, colligi-

ligitur ex dictis in prima: Si enim beatus ad viſionem beatificam mere paſſive ſe haberet, ſimul viveret, & non viveret, quæ ſunt contradictoria. Viveret quidem, quia intellectio actio vitalis eſt, & beatifica viſio vita æterna, ut dicitur Joan. 17. Non viveret autem, quia de ratione actionis vitalis eſt, quod effective procedat a principio intrinſeco, & vitali; unde implicat, quod aliquis vitaliter ſe moveat per motum ab alio cauſatum, vel quod vitaliter generet generatione præciſe recepta, & a ſe non elicita.

Confirmatur: Vivens per hoc ſolum a non vivente differt, quod non vivens habet perfectionem in ſe, non tamen a ſe; vivens autem non ſolum illam recipit in ſe, ſed etiam illam habet a ſe; vel per identitatem, qualiter contingit in vita actuali divina; vel per elicientiam, ſeu realem egreſſionem, qualiter contingit in vita actuali creata: At quod præciſe recipit motum, & illum effective non cauſat, non habet illum a ſe, ſed in ſe ſolum: Ergo per illum non vivit, nec poteſt vivens in actu ſecundo conſtitui.

Dices: Deus poteſt producere ſe ſolo quidquid producit media cauſa ſecunda, ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 105. artic. 2. his verbis: *Erroneum eſt dicere, Deum non poſſe facere per ſeipſum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque cauſam creatam*: At mediante intellectu elevato per lumen gloriæ poteſt producere viſionem beatam: Ergo & ſine illo.

Reſpondeo, Deum poſſe ſe ſolo producere quidquid producit media cauſa ſecunda, ſi ſit pure efficiens, ſecus vero ſi ſimul ſit formalis: intellectus autem non ſolum eſt cauſa effi-

ciens, ſed etiam formalis extrinſeca reſpectu intellectionis, quæ a principio vitali ſpeciem deſumit. Vel ſecundo reſpondeo, veram eſſe majorem de illis effectibus, qui non habent dependentiam eſſentialem ab aliqua cauſa; ſecus vero de illis, qui eſſentialiter ab aliqua cauſa dependent, quia Deus non poteſt eſſentias rerum deſtruere: Viſio autem beatifica, cum ſit actio vitalis, eſſentialiter dependet ab intellectu creato: Et poteſt fieri inſtantia de generatione, nutritione, & augmentatione, quas Deus nequit ſe ſolo producere; quia cum ſint eſſentialiter actiones vitales, a potentia vitali generativa, nutritiva, & augmentativa petunt procedere. Similiter verbum mentis, ſub ea ratione, qua vitale eſt, & terminus vitalis a principio vitali actu intelligente expreſſus, & productus, non poteſt ſuppleri a Deo, & ſine actuali intellectus concurſu produci; licet, ut eſt actualiſſima objecti repræſentatio, ab illo ſuppleri poſſit, ut contingit in viſione beatifica, in qua eſſentia divina actualiſſime ſeipſam repræſentat intellectui beatorum, ſubindeque gerit vices verbi, quatenus eſt actualiſſima objecti repræſentatio, ut in tractatu de viſione beatifica declaravimus.

§. II.

Beatitudo formalis non in pluribus, ſed in uno duntaxat actu conſiſtit eſſentialiter: ille vero nec eſt amor, nec fruitio, ſeu delectatio, ſed clara Dei viſio.

PRima pars hujus aſſertionis, quæ eſt contra Valentiam, Suarem, & alios Recentio-

tiores, exiſtimantes beatitudinem formalem plures operationes eſſentialiter includere, nempe viſionem, & amorem, probatur hac ratione fundamentali. Beatitudo formalis eſt aſſecutio prima ultimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter, ſeu cauſaliter continens: Sed hoc uni tantum operationi convenit: Ergo in unica, & non in multis operationibus conſiſtit eſſentialiter formalis beatitudo. Major eſt certa: nam in aliis eſsentiis id intelligimus eſſe conſtitutivum formale, quod primo illis competit, & in quo radicaliter cæteræ perfectiones continentur: ut patet in homine, cujus conſtitutivum eſt rationalitas, quia primo ei competit, & eſt radix riſibilitatis, & aliarum proprietatum, quæ conveniunt naturæ humanæ: Ergo cum beatitudo formalis in ultimi finis aſſecutione poſita ſit, in illo debet eſſentialiter conſiſtere, cui primo cōvenit ratio aſſecutionis, continentis radicaliter, ſeu cauſaliter reliquas perfectiones, ſtatum beatificum concomitantes. Minor etiam non eſt minus certa; nam inter duas operationes rationalis naturæ, pertinentes ad diverſas potentias, intellectum ſcilicet, & voluntatem, neceſſario intervenit ordo prioritatis, & poſterioritatis, cum nihil ſit volitum, quin præcognitum; Ergo utraque nequit eſſe prima aſſecutio ultimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter, ſeu cauſaliter continens. Sicut quia inter rationalitatem, & riſibilitatem reperitur ordo, ac ſubordinatio, & riſibilitas ſupponit rationalitatem, impoſſibile eſt, quod utraque eſſentiam hominis primo conſtituat, & radicaliter contineat omnes alias perfectiones, quæ competunt naturæ humanæ.

Nec valet, quod dicunt Adverſarii, plures operationes partialiter concurrere ad conſecutionem ultimi finis, nempe viſionem, & amorem. Nam præterquam quod nullus actus voluntatis eſt adeptio, ſeu conſecutio ultimi finis, ut infra oſtendemus, hoc dato, & non conceſſo, ſubſiſtit tota vis noſtræ rationis, quia cum amor beatificus neceſſario ſupponat claram Dei viſionem, & illi ſubordinetur, non poteſt eſſe prima aſſecutio Dei, omnes beati perfectiones radicaliter continens, ſed id ſoli viſioni poteſt competere, ut infra patebit; & ita, etiam hoc dato, verum erit beatitudinem formalem eſſentialiter in unica operatione conſiſtere, quamvis plures includat concomitanter, vel conſecutive. Unde plures in hac materia hallucinantur, confundentes eſſentiam beatitudinis cum ejus ſtatu: licet enim ſtatus beatitudinis plures includat operationes, nempe claram Dei viſionem, amorem beatificum, & fruitionem, ſeu delectationem ex illis reſultantem; eſsentia tamen beatitudinis eſt unicus actus ſimpliciſſimus, nimirum clara Dei viſio, quæ eſt radix, & cauſa amoris, ac delectationis. Si enim ex multis operationibus coaleſceret, non eſſet ſimplicior aliis rebus creatis, imo eſſet veluti unum per accidens, & per aggregationem plurium, quod ſummæ ejus perfectioni repugnat; quanto enim aliqua forma eſt perfectior, tanto debet eſſe ſimplicior, ut conſtat in Angelo, qui quo ſuperior, & perfectior exiſtit, tanto eſt ſimplicior, & paucioribus, ac univerſalioribus utitur ſpeciebus, ut in tractatu de Angelis oſtenſum eſt.

Secunda pars, quæ aſſerit, actum illum, in quo beatitudo formalis eſsentialiter conſiſtit, non

non eſſe amorem beatificum, probatur contra Scotum ratione jam inſinuata: Beatitudo formalis eſt aſſecutio prima ultimi finis: Sed amor beatificus non eſt prima aſſecutio ultimi finis: Tum quia ſupponit viſionem beatificam, per quam ultimum finem aſſequimur, ut infra patebit: Tum etiam, quia amor non eſt aſsecutivus ultimi finis, quod oſtenditur dupliciter: Primo ratione generali, quia nullus actus voluntatis poteſt eſſe aſſecutio ultimi finis: velle enim eſt quoddam appetere: appetere autem non eſt conſequi rem appetitam, ſed inclinari, & tendere in eam. Unde D. Thomas hic q. 3. art. 4. *Si conſequi eſſet per actum voluntatis, ſtatim a principio cupidus conſecutus eſſet pecuniam, quando vult habere illam.*

Secundo idem probatur ſpecialiter de amore beatifico: Amor enim patriæ eſt ejuſdem ſpeciei cum amore viæ: Sed amor viæ non eſt aſſecutio ultimi finis, alioquin viatores eſſent comprehenſores: Ergo nec amor patriæ.

Nec valet, quod reſpondent aliqui ex Scoti Diſcipulis, nempe amorem viæ, & patriæ, quia regulantur diverſis cognitionibus, ſpecie inter ſe differre. Primo, quia cognitio non ſpecificat actus voluntatis, neque ut quod, neque ut quo, ſed ipſa bonitas apprehenſa, apprehenſione ingrediente ſolum ut conditione applicante, ut docent noſtri Thomiſtæ in Philoſophia. Secundo, quia ſi amor viæ, & amor patriæ ſpecie inter ſe differant, ex diverſitate cognitionum illos regulantium ſequitur, habitum charitatis viatorum ſpecie diſtingui ab habitu charitatis comprehenſorũ, ſubindeque charitatem viæ non remanere, ſed evacuari in patria, contra illud Apoſtoli 1.

ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit*. Sequela probatur: idcirco dantur in intellectu habitus ſpecie diverſi in via, & in patria, nempe fidei, & luminis gloriæ, quia cognitio patriæ ſpecie diſtinguitur a cognitione viæ: Ergo, ſi amor patriæ ſimiliter ſpecie differat ab amore viæ, debemus in voluntate pro utroque ſtatu admittere habitus diverſæ ſpeciei.

Non valet etiam, quod alii dicunt, nimirum amorem patriæ, licet ſit ejuſdem ſpeciei cum amore viæ, obtinere tamen rationem aſſecutionis ultimi finis, quæ amori viæ non competit, vel ratione majoris intenſionis, vel ratione cujuſdam modi conſummativi, vel ex ratione individuali. Amor enim B. Virginis, dum erat in via, amores omnium beatorum in intenſione ſuperabat, & tamen non habebat rationem aſsecutionis ultimi finis: Ergo ratione graduum intenſionis, amor patriæ rationem aſsecutionis obtinere nequit. Ex quo impugnatur id, quod additur de modo conſummativo; nam modus ſapit naturam rei, cujus eſt modus, quocirca modus intenſionis nequit eſſe aſſecutio, quia entitas amoris, cujus eſt modus, aſſecutio non eſt: Ergo eadem ratione modus ille conſūmativus amoris beatifici aſſecutio non erit. Quod etiam non obtineat rationem aſſecutionis, ex ratione individuali manifeſtum videtur: Tum quia in intellectu actus, qui eſt conſecutio, ſpecie diſtinguitur ab actu non conſecutivo, v. g. actus fidei a clara Dei viſione. Tum etiam, quia in voluntate deſiderium ſpecie differt a gaudio, quia deſiderium eſt de bono non habito, gaudium vero de bono poſſeſso: Atqui ſimiliter actus amoris, qui eſset aſſe-

cu-

cutio ultimi finis, objecti præſentiam expoſceret, non ſecus ac gaudium; Ergo ſpecie differret ab actu amoris, qui non eſſet aſſecutivus ultimi finis, ſubindeque non poteſt competere amori ex ſua ratione individuali, quod ſit ultimi finis conſecutio.

Tertia pars, quæ aſſerit beatitudinem formalem in fruitione beatifica non conſiſtere eſſentialiter, manifeſta videtur; nam ſicut deſiderium eſt de bono abſente, & nondum habito, ita fruitio, ſeu delectatio eſt de bono jam habito, & poſſeſſo; unde non facit, ſed ſupponit finis conſecutionem, & ut ait D. Thomas hic art. 4. *Delectatio advenit voluntati, ex hoc quod finis eſt præſens, non autem e converſo ex hoc aliquid fit præſens, quia voluntas delectatur in ipſo.*

Quarta demum pars affirmans beatitudinem formalem eſſentialiter in clara Dei viſione conſiſtere, ſequitur ex præcedentibus; ſi enim talis beatitudo ſit unicus actus ſimplex, & ille nec ſit amor, nec fruitio, ſeu delectatio, neceſse eſt, ut ſit ipſa Dei viſio; nulla enim, præter iſtas, datur in beatis operatio, quæ rationem beatitudinis formalis habere poſſit. Unde Auguſtinus in ſoliloquiis cap. 36. *Hoc eſt plena beatitudo, & tota glorificatio hominis, videre faciem Dei ſui.* Et in Pſal. 90. *Neſcio quid magnum eſt, quod viſuri ſumus, quando tota merces noſtra viſio eſt.*

Deinde, ut ſupra arguebamus, beatitudo formalis eſt aſsecutio ultimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter, ſeu cauſaliter continens: Sed clara Dei viſio habet has duas conditiones: Ergo in ea beatitudo formalis conſiſtit eſsentialiter. Major patet, minor etiam, quantum ad ſecundam partem, evi-

dens

dens eſt; viſio enim beatifica eſt radix amoris neceſſarii, ſummæ delectationis, omnimodæ impeccabilitatis, aliarumque perfectionum, & proprietatum, quæ beatitudini connaturaliter conveniunt, ut conſtabit ex dicendis capite ſequenti. Probatur vero quantum ad primam. Primo ex Auguſtino lib. 83. quæſt. qu. 35. ubi ſic ait: *Quid aliud eſt beate vivere, niſi æternum aliquid cognoſcendo habere?* Quibus verbis aperte docet, claram Dei viſionem eſſe beatitudinis conſecutionem. Secundo ex differentia, quæ inter intellectum, & voluntatem reperitur; intellectus enim trahit res ad ſe, eaſque ſibi præſentes efficit, vel ſecundum eſſe intelligibile, ſi cognitio ſit rei aut abſentis, aut materialis, vel ſecundum eſſe entitativum, ſi cognitio ſit objecti ſpiritualis intime præſentis, qualis eſt Deus clare viſus. Voluntas vero non trahit ad ſe res, ſed potius fertur in illas, juxta illud Auguſtini: *Amor meus pondus meum, eo feror, quocumque feror*: Atqui trahere ad res ſe, eaſque ſibi facere præſentes, eſt eas conſequi, & poſſidere: trahi vero eſt poſſideri, vel potius impelli in rem amatam: Ergo creatura intellectualis aſſequitur Deum per actum intellectus, non vero per actum voluntatis. Tertio, cum gratia, quæ naturam imitatur, ſit ordinatiſſima, non debuit elevare ad maximum, & præſtantiſſimum munus, quale eſt conſecutio ultimi finis, niſi præſtantiſſimam, & perfectiſſimam creaturæ rationalis operationem: Sed viſio beatifica eſt perfectiſſima operatio creaturæ intellectualis, cum ſit participatio majoris excellentiæ divinæ, participat enim divinum intelligere, quod majorem exprimit in Deo perfe-

perfectionem, quam volitio, & alia attributa. Ergo viſio beatifica eſt ultimi finis aſſecutio. Hanc rationem indicat Auguſtinus ſupra citatus, his verbis: *Omnium rerum præſtantiſſimum eſt, quod æternum eſt; & propterea id habere non poſſumus, niſi ea re, qua præſtantiores ſumus, id eſt mente.*

Poteſt inſuper probari eadem pars hoc diſcurſu: Beatitudo conſiſtit eſſentialiter in ea operatione, quæ formaliter, vel cauſaliter ſatiat omnem appetitum creaturæ rationalis, unde *deſideriorum quies* appellatur. Sed viſio beatifica hoc præſtat. Ergo in illa eſſentialiter conſiſtit formalis beatitudo. Major conſtat ex ſupra dictis; minorem vero fuſe oſtendimus in digreſſione, quæ habetur in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ tractat. de beatitudine diſput. 3. ad finem articuli 2. poteſtque breviter in hunc modum declarari. Quatuor ſunt præcipua hominum deſideria, quibus veluti quatuor ventis omnes viæ humanæ turbines excitantur. Primum eſt deſiderium veritatis commune cum Angelis; ſecundum eſt deſiderium voluptatis commune cum brutis; tertium deſiderium æternitatis commune cum omnibus rebus, quæ fugiunt interitum, & corruptionem, quantum poſſunt; quartum deſiderium dignitatis, & magnitudinis proprium hominibus ad vitam politicam, & civilem: Atqui hæc quatuor deſideria cumulatiſſime, & perfectiſſime complentur per viſionem beatificam: Ergo illa ſatiat omne deſiderium creaturæ rationalis. Minor probatur, quantum ad ſingulas partes, diſcurrendo per quatuor illa deſideria. Et in primis,

mis, quantum ad deſiderium veritatis res adeo clara, & perſpecta eſt, ut vix probatione indigeat, cum enim quilibet beatus videat Dei eſſentiam, quæ eſt ipſa veritas per eſſentiam, in qua omnes veritates creatæ, & increatæ eminentiſſimo modo continentur, manifeſtum eſt, illam affluere omni ſcientia, non ſolum rerum creatarum, ſed etiam attributorum ipſius Creatoris, & videre in verbo omnia noſtræ fidei myſteria, totum hoc univerſum, plures craturas poſſibiles, & futuras, & denique omnia, quæ ad illius ſtatum pertinent, ut in Tractatu de viſione beatifica oſtenſum eſt. Unde præclare Gregorius Magnus 4. dialog. cap. 33. *Quid eſt, quod ibi neſciant, ubi ſcientem omnia ſciunt?*

Deinde quantum ad deſiderium voluptatis, ſeu delectationis, non minus evidens eſt illud per viſionem beatificam perfecte ſatiari, cum juxta D. Thomam 1. 2. qu. 31. artic. 5. ad delectationem tria concurrant, nimirum potentia cognoſcens, ſive ſentiens, objectum ei conveniens, & unio objecti cum illa; & hæc tria in viſione beatifica perfectiſſimo modo reperiantur, nam intellectus, a quo elicitur, inter potentias cognoſcitivas purior, altior, nobilior, & ut ita dicam vivacior eſt, ſubindeque multo aptior ad cognoſcendum; & Deus, utpote primum verum, & primum intelligibile, eſt altiſſimum, & nobiliſſimum objectum; atque unio illius cum intellectu ita intima eſt, ut, excepta unione hypoſtatica, major, & intimior dari non poſſit. Quare illud eſt diſcrimen inter gaudium hujus mundi, & paradiſi, quod primum, utpote parvum, & modicum, dicitur intrare in cor

cor hominis: aliud vero, utpote immenſum, & infinitum, humano corde concludi nequit, adeoque melius dicitur homo in illud intrare gaudium, quam illud gaudium in cor hominis introire, juxta illud Chriſti Matth.25. *Intra in gaudium Domini tui*. Unde Anſelmus in proſol. c. 26. *Non ergo tantum illud gaudium intrabit in gaudentes, ſed toti gaudentes intrabunt in gaudium Domini. Tam magnum eſt de Deo gaudium cœleſtis patriæ, ut non poſſit concludi in homine, & ideo homo intrat in gaudium illud incomprehenſibile, & non intrat gaudium illud in hominem tanquam comprehenſum ab homine.*

Porro ingens hoc gaudium ex triplici fonte profluit, ſeu tres præcipuas habet cauſas. In primis enim gaudent beati de bono divino, ac infinita Dei felicitate; vera enim amicitia, qualis eſt charitas, congaudet bonis amici. Secundo gaudent de bono proprio, & de felicitate, qua potiuntur, fruendo Deo tanquam bono proprio. Tertio gaudent de bonis, & felicitate aliorum Sanctorum, apud quos, ut ait Gregorius Magnus, *Non erit invidia diſparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus unitas charitatis.*

Ingens hoc gaudium eleganter deſcribit Auguſt. de Spiritu capit. 64. his verbis: *Gaudium vero quale, aut quantum, ubi tale, & tantum bonum invenitur? Cor humanum, cor indigens, cor inexpertum, eruptum, imo obrutum ærumnis, quantum gauderes, ſi his omnibus abundares? Interroga intima tua, ſi capere poſſunt gaudium ſuum de tanta beatitudine ſua. Sed certe ſi quis alius, quem omnino ſicut teipſum diligeres, eandem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum,*

quia

quia non minus gauderes pro eo , quam pro te ipſo . Si vero vel duo , vel tres, vel multo plures haberent id ipſum , tantumdem pro ſingulis, quantum pro teipſo gauderes , ſi ſingulos , ſicut te ipſum amares . Ergo in illa perfecta charitate innumerabilium beatorum, Angelorum, & hominum , ubi nullus minus diliget alium, quam ſeipſum, erit gaudium innumerabile . Si ergo cor hominis de tanto ſuo bono vix capiet gaudium ſuum , quomodo capax erit tot , & tantorum gaudiorum in illa perfecta felicitate ? ubi ſicut unuſquiſque plus amabit ſine comparatione Deum , quam ſeipſum, & omnes alios ſecum , ita magis gaudebit abſque æſtimatione de Dei felicitate , quam de ſua, & omnium aliorum ſuorum.

Tertio per viſionem beatificam expletur deſiderium æternitatis , illa enim eſt æterna, & immutabilis , nec menſuratur tempore, vel ævo, ſed æternitate : quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & eſſentia divina, per modum ſpeciei intellectui beatorum unita, manent omnino invariata . Unde Bernardus ſerm. 30. in Cantica : *Illa viſio* (inquit) *ſtat, quia forma ſtat , qua tunc videtur , nec ullam capiet ex hoc, quod eſt, fuit, vel erit , mutationem .*

Demum per eandem viſionem ſatiatur deſiderium magnitudinis , quia per illam beatus ad ſupremum magnitudinis , & dignitatis faſtigium evehitur , & non ſolum deiformis , ſed etiam quodammodo Deus efficitur , juxta illud prophetæ , *Ego dixi, dii eſtis* . Sicut enim albedo unita homini, illum facit album , calor calidum, ſapientia ſapientem ; ita eſſentia divina per modum formæ intelligibilis intellectui bea-

ti

ti unita, reddit illum quodammodo Deum, ſi non in eſſe entitativo, ſaltem in eſſe intentionali, & intelligibili, præſertim cum intellectus tranſeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu, & intelligibili fiat magis unum, quam ex materia, & forma, ut ait Ariſtotelis Commentator. Unde 1. Joan. 3. dicitur: *Cum apparuerit, ſimiles ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt*. Et D. Thomas 3. contra Gent. cap. 51. ait, quod *ſecundum hanc viſionem maxime Deo aſſimilamur*.

Ex his conſtat, omnia hominis deſideria per beatificam viſionem pleniſſime, & perfectiſſime ſatiari, ſubindeque in illa conſiſtere formalem hominis beatitudinem, quam D. Joannes Apocal. 22. ſub ſymbolo, & figura amœniſſimi fluvii eleganter deſcribit, his verbis: *Oſtendit mihi fluvium aquæ vivæ, ſplendidum tanquam cryſtallum, procedentem de ſede Dei, & Agni. In medio plateæ ejus, & ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim, per menſes ſingulos reddens fructum ſuum, & folia ligni ad ſanitatem gentium*. Certe non poterat ſub aptiori ſymbolo cœleſtis beatitudo deſcribi: etenim fluvius ille aquæ vivæ, ſplendens tanquam cryſtallus, nihil aliud eſt, quam clara Dei viſio, quæ ad inſtar limpidiſſimi, & puriſſimi fluminis totam Dei civitatem lætificat. Fluvius ille a ſede Dei, & Agni procedere dicitur, quia viſio beatifica ex Dei potentia, & Chriſti meritis originem ducit; vel quia gaudia æternæ beatitudinis præcipue ex fruitione Dei unius, & trini, & Chriſti Dei, & hominis procedunt, juxta illud Joan. 17.

Hæc

Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti, Jeſum Chriſtum. Præterea cœleſtis ille fluvius ex utraque parte amœniſſimis arboribus, quæ per ſingulos menſes reddunt fructus ſuos, circumdatus dicitur: quia Dei viſio plura habet adjuncta ſibi gaudia, quæ nunquam veteraſcunt, ſed nova ſemper apparent. Demum non ſolum fructus, ſed etiam folia harum arborum dicuntur eſſe ad ſanitatem gentium; quia in cœleſti illa beatitudine nihil eſt inutile, nihil ſuperfluum, omnia, quæ ad illam ſpectant, pretioſa ſunt, atque utilia, & delectabilia. Ipſa quoque folia ligni vitæ, id eſt dotes corporis glorioſi ex animæ dotibus profluentes, omnem languorem, & infirmitatem depellunt, ac perpetuam incorruptionem, & incolumitatem præſtant, ut infra patebit, cum de dotibus corporis glorioſi.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBjicies primo contra primam partem aſſertionis: Formalis beatitudo conſiſtit in perfectiſſima conjunctione cum Deo: ſed perfectior eſt illa, quæ fit mediis actibus intellectus, & voluntatis, viſione ſcilicet, & amore, quam illa, quæ fit per ſolam viſionem: Ergo beatitudo formalis non conſiſtit in unico actu, ſed in pluribus.

Reſpondeo beatitudinem formalem non conſiſtere in perfectiſſima conjunctione cum

Deo

Deo abſolute, & ſimpliciter, alias deberet conſiſtere in unione hypoſtatica, ſed in perfectiſſima conjunctione in genere aſſecutionis: licet autem actus voluntatis addat rationem conjunctionis ſuper actum intellectus, non tamen addit rationem aſſecutionis, quia ut ſupra oſtendimus, actus voluntatis aſſecutivus non eſt, ſed duntaxat impellens, & inclinans in objectum volitum.

Dices primo: facta aſſecutione per actum intellectus, adhuc reſtat Deus ulterius aſſequibilis: At non niſi per actum voluntatis: Ergo iſte non ſolum addit rationem conjunctionis, ſed etiam rationem aſſecutionis. Minor eſt certa, major probatur. Per actum intellectus Deus ſolum tenetur ſub ratione veri: Sed aſſequibilis eſt etiam ſub ratione boni, cum prout ſic habeat rationem ultimi finis, de cujus ratione eſt, quod ſit conſequibilis a creatura rationali: Ergo aſſecuto Deo per actum viſionis beatificæ, adhuc reſtat ulterius aſſequibilis per amorem. Unde D. Thomas hic qu. 4. art. 8. ad 3. ait, quod *perfectio charitatis eſt eſſentialis beatitudini quoad dilectionem Dei, non autem quoad dilectionem proximi.*

Reſpondeo negando majorem, & ad ejus probationem diſtinguo majorem; ſolum tenetur Deus ſub ratione veri, ly *ſub* dicente rationem formalem *ſub qua*, concedo majorem: rationem *qua* aſſecutam, nego majorem: Similiter diſtinguo minorem: Deus aſſequibilis eſt etiam ſub ratione boni, ut ratione *ſub qua*, nego minorem, ut ratione *qua*, concedo minorem, & nego conſequentiam. Itaque ſicut intellectus non ſolum intelligit rationem veri, ſed etiam rationem boni, & entis, & omnes

mnes formalitates, quæ cuilibet rei poſſunt competere, licet omnes illas ſub ratione veri intelligat, ut ratione *ſub qua*: ita non ſolum aſſequitur verum, ſed etiam bonum, & omnes divinas perfectiones, omnes tamen aſſequitur ſub ratione veri, ut ratione *ſub qua*, & quia Deus ſolum eſt aſſequibilis ſub iſta ratione, ut ratione *ſub qua*, quamvis ut *quod* ſub omni alia ratione aſſequibilis ſit, ideo adæquate tenetur ab intellectu, & ultra illius actum non reſtat ulterior aſſecutio, etſi reſtet ulterior conjunctio per amorem beatificum.

Ad D. Thomam dicendum, illum ſolum loco citato declarare velle, dilectionem Dei eſſe eſſentialem beatitudinem, conſecutive, id eſt ſequi ad eſſentiam beatitudinis, nulla facta ſuppoſitione alicujus extrinſeci: ad differentiam dilectionis proximi, quæ non ſequitur ad eſſentiam beatitudinis ſecundum ſe, ſed ſuppoſitione facta creationis proximi.

Dices ſecundo: Ejuſdem mobilis eſt conſequi finem, vel centrum, cujus eſt tendere in illud: Sed homo per charitatem tendit in Deum, & meretur beatitudinem: Ergo etiam per actum amoris illam conſequitur.

Reſpondeo, quod licet ejuſdem ſit mobilis conſequi centrum, vel finem, cujus eſt tendere in illum, non tamen illum debet conſequi, & poſſidere per eandem potentiam, & virtutem, per quam in illum tendit. Lapis enim per gravitatem, quæ eſt inclinatio ipſius, tendit ad centrum, per quantitatem vero, vel ubi illi unitur. Avarus per appetitum movetur ad quærendas pecunias, & manu percipit, & arripit illas. Miles pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licet ergo meritum, & tendentia in ultimum finem, ad volunta-

tatem pertineant, ejùs tamen conſecutio ad intellectum ſpectat.

Dices tertio: idcirco intellectus ſuum objectum aſſequitur, quia intelligens per actum illius fit unum cum objecto intellecto; Atqui etiam amans fit unum per amorem cum objecto dilecto: Ergo pariter voluntas ſuum objectum aſſequitur.

Reſpondeo diſtinguendo majorem, quia fit unum cum objecto intellecto, per aſſimilationem, concedo majorem: quia utcumque fit unum, nego majorem. Similiter diſtinguo minorem. Amans fit unum cum objecto dilecto, ratione ponderis, & inclinationis in illud, concedo minorem: ratione ſimilitudinis, & identitatis naturæ cum illo, nego minorem, & conſequentiam.

Objicies ſecundo contra ſecundam partem aſſertionis: Beatitudo formalis conſiſtit in perfectiſſima operatione naturæ intellectualis; Sed amor perfectior eſt viſione: Ergo illa in amore conſiſtit. Major videtur certa, minor vero probatur multipliciter. Primo ex D. Thoma 1. p. quæſt. 82. artic. 3. ubi docet, amorem rerum, quæ ſunt ſupra nos, excedere in perfectione cognitionem illarum; & e contra cognitionem rerum, quæ ſunt infra nos, ſuperare illarum dilectionem. Secundo, quia ordo Seraphinorum dictus ab ardore charitatis perfectior eſt ordine Cherubinorum, qui ſic denominantur a plenitudine ſcientiæ. Tertio, quia voluntas eſt perfectior potentia, quam intellectus, tum quia illum movet quoad exercitium, tum etiam quia agit libere, intellectus vero per modum naturæ; agere autem libere eſt perfectior modus agendi, quam agere neceſſario: Ergo

Ergo perfectiſſimus actus voluntatis, qualis eſt amor beatificus, in perfectione excedit perfectiſſimum actum intellectus, qualis eſt viſio beatifica. Quarto, illud eſt perfectius, cujus oppoſitum eſt pejus: At odium charitati oppoſitum pejus eſt carentia viſionis: Ergo amor viſionem excedit.

Reſpondeo primo diſtinguendo majorem: Beatitudo formalis conſiſtit in perfectiſſima operatione entitative, nego majorem: perfectiſſima in linea aſſecutionis, concedo majorem. Similiter diſtinguo minorem: amor beatificus perfectior eſt viſione, in ratione entis, tranſeat: in ratione conſecutionis, nego minorem, & conſequentiam. Solutio patet ex ſupra dictis, cum enim beatitudo formalis ſit conſecutio objecti beatifici, præciſe ex exceſſu entitativo unius operationis ſupra aliam non poteſt colligi, quod illa ſit beatitudo formalis, niſi etiam huic præſtet in linea aſſecutionis.

Reſpondeo ſecundo, data majori, negando minorem, ad cujus primam probationem ex auctoritate D. Thomæ deſumptam dico, illum ibi loqui de amore, & cognitione viatorum, qui res ſuperiores intelligunt per ſpecies quidditatum, & rerum materialium, quę ſuperiores eſſentias non repreſentant, prout ſunt in ſeipſis, ſed per analogiam, & ſimilitudinem ad res illas materiales, & corporeas, a quibus deſumuntur; & de cognitione ut ſic terminata ad res ſuperiores verum eſt in perfectione excedi ab illarum amore, qui in illas fertur, prout ſunt in ſeipſis; non autem de cognitione patriæ, maxime de beatifica viſione, cum illā non fiat per ſpeciem, & ſimilitudinem creaturarum, ſed ipſa divina eſſētia immediate

per

per ſeipſam gerat vices ſpeciei, & formæ intelligibilis. Ex quo patet reſponſio ad ſecundam probationem; Seraphim enim non dicitur ab ardore charitatis patriæ, ſed viæ, & ſimiliter Cherubin non a ſcientia comprehenſoris, ſed viatoris ſuam denominationem deſumit; unde ex præſtantia ordinis Seraphinorum ſupra ordinem Cherubinorum ſolum inferri poteſt, amorem viæ excedere cognitionem viatoris, non autem viſionem beatificam.

Ad tertiam nego antecedens, nimirum quod voluntas ſit perfectior intellectu, ut enim ait Ariſtoteles 10. Ethic. c. 7. *Mens eſt eorum omnium, quæ nobis inſunt præſtantiſſima*. Ad primam probationem in contrarium dico, quod licet voluntas moveat intellectum quoad exercitium, in genere cauſæ efficientis, movetur tamen ab illo quoad ſpecificationem ex parte objecti, & in genere cauſæ finalis, qui modus agendi, & movendi perfectior eſt. Ad ſecundam probationem ſimiliter dico, quod licet libertas formalis ſolum ſit in voluntate, radicalis tamen eſt in intellectu: unde ſicut intellectus dependet a voluntate, & illi ſubordinatur in libertate formali, ita & voluntas intellectui ſubordinatur, & ab ipſo, ut a prima totius libertatis radice dependet. Addo, quod modus agendi libere non eſt perfectior ſimpliciter modo agendi naturali, ſed tantum ſecundum quid, nimirum in genere moris: nam perfectior eſt modus agendi, quo Deus agit ad intra, producendo Filium, & Spirtum Sanctum, modo quo agit ad extra, producendo creaturas, & tamen iſte eſt liber, ille vero naturalis.

Ad quartam, conceſsa majori, diſtinguo

minorem : odium eſt pejus carentia viſionis, in linea moris, concedo minorem: in genere phyſico, nego minorem. Ex quo ſolum inferri poteſt, amorem præſtare viſioni in genere moris, quod libenter concedimus; cum viſio in genere moris non ſit, utpote libertatis expers; non autem, quod illam excedat in genere phyſico, quod ſolum negamus.

Objicies tertio contra tertiam partem aſſerentem beatitudinem formalem non conſiſtere in fruitione Dei: Benedictus XII. Extrav. *Benedictus Deus*, ait, animas Sanctorum *viſione, & fruitione eſſe vere beatas*: Ergo cenſet beatitudinem formalem conſiſtere ſaltem partialiter in fruitione Dei. Idem colligitur ex D. Thoma infra qu. 11. art. 3. ad 3. ubi aſſerit fruitionem eſſe ultimum finem, non ſicut res, quæ ultimo queritur, ſed ſicut adeptio ultimi finis.

Reſpondeo, mentem Pontificis in illa Extravagante ſolum fuiſſe definire, juſtorum animas ante diem judicii vere eſſe beatas; an vero operatione intellectus, aut voluntatis, vel utriuſque potentiæ, ſua definitione non attigiſſe, ſed diſputationi Theologorum reliquiſſe. Unde non ait illas fruitione, & viſione conſtitui eſſentialiter beatas, ſed viſione, & fruitione eſſe vere beatas, quod facile explicatur de viſione ingrediente beatitudinem, ut eſſentia, & fruitione, ut proprietate ex illa reſultante. Similiter ad authoritatem D. Thomæ reſpondetur, fruitionem eſſe adeptionem ultimi finis, non formaliter, ſed conſecutive, & objective, quia conſequitur ad viſionem beatificam, quæ adeptio eſt, & illam pro objecto habet. Vel ſecundo dici

poteſt,

poteſt, eſſe adeptionem, non formaliter, ſed completive, quia complet, & perficit viſionem beatificam, ad quam conſequitur tanquam proprietas.

Objicies quarto contra quartam partem aſſertionis, in qua diximus beatitudinem formalem conſiſtere eſſentialiter in viſione beatifica. Beatitudo formalis debet ſeipſa hominis appetitum totaliter, & perfecte ſatiare: Sed clara Dei viſio hoc non præſtat; cum non ſolum homo inclinetur ad videndum Deum, ſed etiam ad ipſum amandum, eoque perfruendum: Ergo beatitudo formalis non conſiſtit eſſentialiter in clara Dei viſione.

Reſpondeo beatitudinem formalem ſeipſa ſatiare debere primam hominis inclinationem, inclinationes autem veluti ſecundas non per ſeipſam formaliter, ſed ſolum cauſaliter: Inclinatio autem hominis primaria eſt inclinatio ad verum cognoſcendum, & hæc per claram Dei viſionem ſatiatur formaliter, cæteras vero ſatiat ſolum cauſaliter, cauſando ſcilicet actus, per quos illæ ſatiantur, nempe amorem, & fruitionem beatificam.

Objicies ultimo: De ratione ultimi finis eſt, ut ad ulteriorem finem non ordinetur, ſed omnia ordinentur ad ipſum: At clara Dei viſio ordinatur ad amorem beatificum tanquam ad finem, non autem e contra amor ad viſionem; nam ut ait Anſelmus lib. 2. cur Deus homo: *Perverſus ordo eſt amare, ut intelligas, rectiſſimus vero intelligere, ut ames*: Ergo beatitudo formalis non conſiſtit in clara Dei viſione.

Reſpondeo, conceſſa majori, negando minorem; cum enim clara Dei viſio ſit eſſentia beatitudinis formalis, & amor ejus proprietas; proprietates autem ſint ad perficiendam

naturam, cujus ſunt proprietates, hinc fit, quod amor beatificus viſionem tanquam finem reſpiciat, non vero e contra viſio amorem beatificum. Ad Anſelmum vero dicendum eſt, illum non comparare ibi amorem cum cognitione patriæ, ſed cum cognitione viæ, cum enim iſta ſit imperfectior amore, ad illum tanquam ad finem proximum ordinatur, unde eſſet perverſus ordo amare in via ad intelligendum, & rectiſſimus eſt intelligere ad amandum.

CAPUT VI.

De proprietatibus beatitudinis formalis.

EXplicata eſſentia beatitudinis formalis, conſequens eſt, ut declaremus ejus proprietates, quæ ſunt præcipue quatuor, videlicet amor, delectatio, impeccabilitas, & incorruptibilitas, ſeu perpetuitas.

§. I.

Prima proprietas beatitudinis formalis, felix amandi neceſſitas.

NEmo dubitat, quin beati Deum videntes neceſſitentur neceſſitate ſpecificationis ad ipſum amandum; cum enim in Deo clare viſo nulla apparere poſſit ratio mali, nullo pacto voluntas, quæ eſt appetitus boni, ipſum odio habere, vel fugere poteſt, ſicut ob eandem rationem homo in via neceſſitatur quantum ad ſpecificationem, ad volendum bonum ut ſic, abſtractum a vero, & apparenti. Sed difficultas eſt de neceſſitate quoad exercitium, propter Scotiſtas conten-

den-

dentes amoris beati exercitium eſſe liberum, & contingentem ex natura ſua, etſi ab extrinſeca Dei providentia, tollente omnia, quæ poſſent a charitate divertere, habeat, quod in æternum ſit duraturus. Nos vero aſserimus, voluntatem beati Deum videntis ita in ejus amorem rapi, ut exercitium divini amoris vel divertere, vel ſuſpendere nequaquam poſſit, ſubindeq; beatitudinem formalem, ſeu claram Dei viſionem eſſentialiter conſequi, vel comitari felicem amandi Deum neceſſitatem, non ſolum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium.

Ratio fundamentalis eſt, quia voluntas, cum ſit appetitus rationalis, & ſequatur ductum, ac dictamen rationis, non poteſt ceſſare ab aliquo actu, niſi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in ejus ceſſatione aliquam ratione majoris boni: Sed nullum horum poteſt judicare beatus de amore Dei: Ergo non poteſt ab actu amoris ceſſare. Major conſtat, minor etiam videtur manifeſta; nam in patria actus amoris eſt jucundus, & facilis, cum charitas in patria ſit veluti in ſuo centro, utpote conjuncta cum clara Dei viſione, & regulata per lumen gloriæ. Neque eſſe poteſt laſſitudo, & defatigatio in ejus exercitio, cum non dependeat ab aliquo organo corporeo: viſio enim, ad quam ſequitur, non eſt per converſionem ad phantaſmata. Non poteſt etiam in continuatione amoris beatifici nauſea aliqua, vel faſtidium reperiri; quia bonum increatum, cnm infinitæ ſit ſuavitatis, & dulcedinis, tam ſuaviter implet, tam delectabiliter ſatiat, ut in ejus fruitione regnet deſiderium, & in ſatietate vigeat illius appetitus. Unde D. Petrus dicit, quod Angeli beati, Spiritum Sanctum

continuo contemplantes, deſiderant in ipſum proſpicere. Et D. Gregorius in moralibus: *Cum ad ipſum* (inquit) *fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impreſſa ſitis ſimul, & ſatietas: Sed longe aberit a ſiti neceſſitas, longe a ſatietate faſtidium, quia ſitientes ſaturabimur, & ſaturati ſitiemus*. Demum clara Dei viſio non compatitur judicium erroneum, quo Beatus judicet eſſe illi bonum ceſſare ab amore Dei, ſed potius habet actum contrarium, quo judicat illi eſſe bonum continuo adhærere Deo per amorem, & ab illo nunquam divelli, ita ut non poſſit voluntas intellectum ab eo judicio vel per unum inſtans divertere.

Dices primo: Beati poſſunt in carentia, ſeu ceſſatione amoris beatifici aliquam rationem boni apprehendere, nempe exercitium libertatis: Ergo poſſunt a tali amore ceſsare, ſeu ejus exercitium interrumpere.

Reſpondeo negando Antecedens; libertas enim exerceri non poteſt circa bonum univerſale, & infinitum, ſed ſolum circa creaturas, & bona particularia, & limitata, quæ cum illo neceſsariam connexionem non habent: Sicut intellectus facultatem diſcurrendi, & ratiocinandi circa principia exercere non poteſt, ſed ſolum circa concluſiones, quæ in illis virtualiter continentur.

Inſtabis: Per fidem Deus proponitur voluntati, ut ſummum, & infinitum bonum, & tamen amor per illam regulatus eſt liber: Ergo quamvis in patria per lumen gloriæ, & claram viſionem proponatur ut ſummum, & infinitum bonum, amor tamen per illam regulatus erit liber.

Reſpondeo, conceſso Antecedente, negan-
do

do conſequentiam, nam etſi utrumque lumen Deum ut ſummum, & infinitum bonum repræſentet, unum tamen illum repræſentat clare, & ut eſt in ſe; alterum vero obſcure, & per alienas ſpecies tale bonum proponit: Unde ſicut intellectus a vero primo, non autem ſecundo modo propoſito convincitur, ita & voluntas ſolum a ſummo bono clare cognito neceſſitatur.

Urgebis: omnis actus potentiæ liberæ eſt liber: Sed voluntas eſt potentia libera; nam ut ait Auguſtinus in Enchiridio cap. 105. *Aut voluntas non eſt, aut libera eſt dicenda*: Ergo amor beatus eſt liber, ſaltem quoad exercitium.

Confirmatur: Idem S. Doctor lib. 5. de Trinitate Dei ſic ait: *Si aliquid eſt voluntarium, non eſt neceſſarium*: Sed amor beatificus eſt voluntarius: Ergo non eſt neceſſarius, ſed liber, ſaltem quoad exercitium.

Ad inſtantiam reſpondeo, quod ſicut in noſtro intellectu invenitur ratio diſcurſivi, reſpectu concluſionum, & ratio intellectivi ſine diſcurſu, reſpectu principiorum; ita in voluntate noſtra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi libere: Non dixit autem Auguſtinus, voluntatem in omni actu liberam eſſe, ſed ſolum quod non eſſet voluntas, ſi libera non eſſet, quod intelligendum eſt reſpectu aliquorum actuum. Vel ſecundo dici poteſt cum D. Thoma qu. 22. de verit. art. 5. ad 1. voluntatem ſemper eſſe liberam a neceſſitate coactionis, quia in ſuis actibus vim pati non poteſt; non autem ſemper eſſe liberam a neceſſitate naturalis inclinationis; primo libertatis genere, ſcilicet a neceſſitate coactionis, gaudere amorem beatificum, cum quo tamen ſtat, illum neceſſa-

ceſſarium eſſe quoad ſpecificationem, & exercitium. Per quod patet ad confirmationem, nam quando D. Auguſtinus ait, *ſi aliquid eſt voluntarium, non eſt neceſſarium*, hoc intelligendum eſt de neceſſitate coactionis, non vero de neceſſitate naturalis inclinationis; unde quamvis amor beatificus ſit voluntarius, nihilominus hoc ſecundo modo neceſſarius eſt. Sicut amor, quo Deus ſeipſum diligit, & quo Pater, & Filius producunt Spiritum Sanctum, voluntarius eſt, ſubindeque immunis a neceſſitate coactionis, cum hoc tamen ſtat illum eſſe neceſſarium neceſſitate naturalis inclinationis, non ſolum quantum ad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium. De quo fuſius infra, cum de voluntario libero.

Dices ſecundo, nullum objectum neceſſitat voluntatem quoad exercitium actus, ut ſæpe docet S. Thomas, quia objecti quidem eſt ſpecificare potentiam, ſed non movere illam quoad exercitium, unde ſi neceſſitat, ſolum quoad ſpecificationem neceſſitat: Ergo Deus etiam clare viſus non neceſſitat voluntatem ad exercitium amoris.

Reſpondeo D. Thomam ſolum velle, quod nullum objectum, ex vi, & formalitate objecti neceſſitet voluntatem; cum quo ſtat, quod poſſit illam neceſſitare ex propria voluntatis natura, quæ, quia libera, & naturalis eſt, aliquando ut libera, aliquando ut naturalis operatur. Primum ei convenit circa objectum cum indifferentia propoſitum, ſecundum vero circa objectum propoſitum ſine indifferentia judicii.

§. II.

§. II.

Secunda proprietas beatitudinis formalis, ſummum gaudium, ſeu delectatio.

EX clara Dei viſione, & amore beatifico oritur in beatis ineffabile gaudium, & ſumma delectatio, quæ tanta eſt, ut D. Bernardus epiſt. 114. dicat, quod *huic comparata omnis alia jucunditas, mæror eſt, omnis ſuavitas, dolor eſt, omne dulce, amarum, omne decorum, fœdum, omne poſtremo quodcumque delectare poteſt, moleſtum.* In primis gaudent beati de bono divino in ſe conſiderato: De quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnavit Dominus Deus noſter omnipotens, gaudeamus, & exultemus, & demus gloriam ei.* Secundo gaudent de bono proprio, & de felicitate, qua potiuntur; de quo gaudio loquitur Propheta Regius Pſal. 19. cum ait: *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua uſque in finem.* Primum gaudium, ſeu delectatio elicitur a charitate, tanquam actus ſecundarius ejus, quia ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 28. per totam, gaudere de bono amici eſt actus, & fructus amicitiæ, & charitatis. De ſecundo difficultas eſt, a quo eliciatur, cum enim ad amorem concupiſcentiæ pertineat, non videtur poſſe procedere a charitate, quæ eſt amor amicitiæ. Unde Suarez, & alii ex Recentioribus exiſtimant, illud elici ab habitu ſpei, quem dicunt remanere in patria. Sed hoc manifeſte repugnat D. Thomæ, qui pluribus in locis docet ſpem non remanere in patria. Nam in hac parte qu. 67. art. 4. quærit, *Utrum*

ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ? Et reſpondet non manere, idque probat in hunc modum. Motus ceſſat obtento termino: Sed ſpes ſe habet per modum motus tendentis in beatitudinem, & claram Dei viſionem: Ergo illa obtenta perit. Quam rationem inſinuat Apoſtolus ad Roman. 8. his verbis: *Spes, quæ videtur, non eſt ſpes, nam quod videt quis quid ſperat?* Idem docet 2. 2. qu. 18. art. ubi ſic diſcurrit. Subtracto eo, quod dat ſpeciem, ſolvitur ſpecies: Sed in patria non ſubſiſtit id, quod dat ſpeciem virtuti ſpei, actus ſcilicet ſperandi æternam beatitudinem, ut divino auxilio obtinendam, cum in patria habeatur ipſa beatitudo: Ergo in patria non remanet ſpes.

Nec valet, qnod ait Suarez, nempe habitum ſpei non reſpicere primario, & eſsentialiter actum ſperandi beatitudinem, ſed actum amoris concupiſcentiæ, quo quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit. Virtus enim denominatur a principaliori actu, quem elicit: Atqui ſecunda virtus Theologica ab omnibus ſpes appellatur: Ergo præcipuus ejus actus eſt actus ſperandi, non vero amor concupiſcentiæ, quo quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit. Addo, quod ſpes, quæ eſt virtus, reſpondet ſpei, quæ eſt paſſio: Atqui actus principalis ſpei, quæ eſt paſſio, non eſt bonum ſibi proprium, & conveniens concupiſcere, ſed bonum arduum poſſibile ſperare, unde non eſt in appetitu concupiſcibili, ſed in iraſcibili: Ergo pariter præcipuus actus virtutis ſpei non eſt amor concupiſcentiæ, quo quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit, ſed actus ſperandi, quo expectatur futura beatitudo.

Di-

Dicendum eſt igitur, delectationem, qua beati de Deo ut bono ſibi proprio eos beatificante delectantur, elici ab habitu charitatis; cum enim non poſſit elici a fide, nec a ſpe, quæ in patria non remanent, conſequens eſt, ut eliciatur a charitate. Addo, quod ab eodem habitu elicitur delectatio, a quo oritur amor, qui eſt cauſa illius: Sed amor concupiſcentiæ, quo beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, procedit a virtute charitatis; quia ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 25. art. 4. per charitatem non ſolum Deum, & proximum, ſed etiam noſmetipſos diligimus; Ergo & delectatio, quæ ad illum amorem conſequitur.

Dices: Amor concupiſcentiæ beatitudinis futuræ, & gaudium ſubſecutum ad illam non pertinent ad charitatem, ſed ad ſpem, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 12. *Spe gaudentes*: Ergo etiam in patria amor concupiſcentiæ, quo beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, & delectatio, quæ ad illum ſequitur, non eliciuntur ab habitu charitatis, ſed ſpei.

Sed nego conſequentiam; amor enim concupiſcentiæ, quo in via appetimus beatitudinem, & de ea delectamur, illam reſpicit ſub ratione boni ardui futuri, quod eſt objectum formale ſpei: In patria vero amor, quo beati diligunt beatitudinem, & delectantur de ea, reſpicit illam ut bonum præſens, & jam obtentum, unde non poteſt elici a ſpe, quæ eſt de bono arduo, & futuro, ſubindeque in beatis non remanet; ſed ſolum a charitate, ad quã tanquã ad proximiorem virtutem reducitur, & quæ ſola ex virtutibus Theologicis remanet in patria. Nec obeſt, quod charitas ſit amor amicitiæ, & amor amicitiæ reſpiciat bonum amici,

amor vero concupiſcentiæ bonum proprium. Nam bonum proprium non ſemper opponitur bono amici, ſed interdum illi ſubordinatur, & cum eo connectitur; unde amor concupiſcentiæ, quo noſmetipſos diligimus, poteſt oriri, & de facto oritur a virtute charitatis, qua Deum, & proximum amamus, ut docet D. Thomas ſupra citatus. Cum ergo beatitudo, & delectatio, quam ex ea beati percipiunt, non opponantur Deo, & bono ipſius, ſed illi ſubordinentur, & cum eo connectantur, à virtute charitatis, qua Deum diligunt, ut ejus actus ſecundarii procedunt.

§. III.

Tertia beatitudinis formalis proprietas, felix impotentia peccandi, orta ex clara Dei viſione, & amore beatifico.

SCotus, & Nominales docent, beatos eſſe impeccabiles ſolum ab extrinſeco, & ex divina providentia impediente, ne in peccatum labantur. Cæteri vero Theologi aſserunt eos ab intrinſeco impeccabiles eſſe, & felicem illam peccandi impotentiam ex duplici radice, ſeu cauſa procedere, nempe ex clara Dei viſione, & amore beatifico.

Viſio ergo beatifica quadruplici ratione potentiam peccandi a beato excludit. Primo, quia illum intime, & immobiliter conjungit primæ regulę ſuæ operationis, nempe ſuo ultimo fini; peccare enim nihil aliud eſt, quam deflectere, & declinare a rectitudine ſuæ regulæ: Unde ſicut ſi manus artificis eſset ipſa regula inciſionis, vel talem regulam inſeparabiliter ha-

haberet ſibi conjunctam, non poſſet niſi recte ſcindere; ita voluntas beati, quæ immobiliter conjungitur regulæ ſuæ operationis, non poteſt niſi recte operari.

Secundo, quia totam creaturæ rationalis capacitatem implet; ſicut enim cœlum eſt immutabile ſubſtantialiter, & incorruptibile, quia tota capacitas materiæ ejus expletur per ipſius formam; ita voluntas beati redditur immutabilis a bono in malum, ſubindeque impeccabilis; quia tota ejus capacitas expletur per viſionem beatificam; per quam omnia hominis deſideria plene, & perfecte ſatiantur, ut capite præcedenti oſtenſum eſt. Unde Iſidorus lib. 1. de ſummo bono cap. 12. ait, quod *Angeli, licet ſint natura ſua mutabiles, non ſinit tamen eos contemplatio mutari divina.*

Tertio, quia non poteſt eſſe in voluntate peccatum, niſi in intellectu error, ignorantia, aut inconſideratio præcedant, ut oſtendemus in tractatu de peccatis: Sed viſio beata omnes illos defectus ab intellectu excludit: Ergo & a voluntate peccandi potentiam aufert.

Quarto, voluntas videntis Deum ita ſe habet reſpectu boni divini, ſicut voluntas viatoris in ordine ad bonum in communi; unde ſicut impoſſibile eſt, aliquem in via operari, niſi reſpiciendo rationem boni in communi; ita qui videt Deum, non poteſt velle quidquam, quod non ordinetur ad ipſum, ſubindeque non poteſt peccare, cum peccans appetat objectum abſque ordine ad bonum divinum.

Secunda radix, unde oritur impeccabilitas beatorum, eſt amor beatificus, nam per peccatum homo avertitur a Deo ut ultimo fine,

per

per charitatem vero in Deum ut ultimum finem convertitur: Ergo cum averſio a Deo, & converſio in illum ſimul eſſe nequeant, peccatum cum amore beatifico eſt omnino incompoſſibile. Unde Gregorius lib. 5. moral. cap. 27. *Angelica natura in ſemetipſa mutabilis eſt, quam mutabilitatem vincit per hoc, quod ei, qui ſemper idem eſt, vinculis amoris colligatur.* Et Auguſtinus 14. de civit. cap. 9. *Ubi amor boni immutabilis eſt, profecto ſi dici poteſt, mali cavendi timor ſecurus eſt.*

Dices: Charitas viæ, & charitas patriæ ſunt ejuſdem ſpeciei, imo idem manet habitus charitatis in patria, qui fuit in via: Sed charitas viæ non excludit potentiam peccandi: Ergo nec charitas patriæ.

Reſpondeo, quod licet charitas ſit ejuſdem ſpeciei in patria, & in via, habet tamen diverſum modum operandi; quia in via regulatur per fidem, & cognitionem obſcuram, quæ non repræſentat Deum clare, & ut eſt in ſe; in patria vero regulatur per lumen gloriæ, & claram viſionem, quæ Deum ut habentem omnem rationem boni clare repræſentat, & judicat nihil eſſe appetibile, quod ad Deum ordinabile non ſit; ex quo fit, quod charitas patriæ tollit potentiam ad peccandum, non vero charitas viæ.

Ex dictis colligitur primo, non poſſe, etiam de abſoluta Dei potentia, cum viſione, & amore peccatum actuale commiſſionis conjungi. Prima pars patet ex dictis; nam impoſſibile eſt, quod aliquis peccet, niſi præcedat judicium practicum, quo judicetur hic, & nunc eſſe appetendum aliquid, quod ad Deum non eſt ordinabile: Sed implicat tale judicium cum viſione beatifica conjungi; nam

illa eſt perfectum judicium, quo beatus ſpeculative, & practice judicat, Deum eſſe ſuper omnia amandum, & omnia ad ipſum tanquam ad ultimum finem eſse referenda: Ergo peccatum actuale commiſſionis non poteſt, etiam de potentia abſoluta, cum beatifica viſione componi.

Quod vero non poſſit etiam conjungi cum amore beatifico, non minus evidens eſt; nam ut ſupra dicebamus, per peccatum mortale homo avertitur a Deo tanquam ab ultimo fine, & in creaturam ut in ultimum finem convertitur; charitas vero convertit hominem in Deum tanquam in ultimum finem: Atqui implicat ſimul eſse averſionem a Deo ut ultimo fine, & converſionem in illum ut ultimum finem: Ergo & amorem beatificum ſimul eſſe cum peccato mortali actuali.

Eadem incompoſſibilitas peccati mortalis cum viſione, & amore beatifico, etiam per reſpectum ad abſolutam Dei potentiam, poteſt hac ratione demonſtrari. Quando aliquæ formæ repugnant ex natura rei, non poſſunt inter ſe conjungi, niſi Deus concurſu ſpeciali, & extraordinario concurrat ad utriuſque conjunctionem, ut patet in calore, & frigore in gradibus intenſis. At Deus nequit ſpeciali concurſu concurrere ad conjunctionem peccati mortalis cum viſione, & amore beatifico, alias peccatum illi, ut authori ſpeciali tribueretur, quod infinitæ ejus ſanctitati repugnat: Sicut ſi de potentia abſoluta impediret, ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conſervatio frigoris in illum ut ſpecialem authorem, & conſervatorem reduceretur: Ergo repugnat, de potentia Dei abſoluta, peccatum mortale conjungi cum clara

Dei

Dei viſione, & amore beatifico.

Colligitur ſecundo, viſionem, & amorem beatificum non ſolum non poſſe de abſoluta Dei potentia conjungi cum peccato commiſſionis, ſed nec etiam cum peccato omiſſionis: quia viſio, & amor beatificus ex natura rei expoſcunt nedum peccatum commiſſionis, ſed etiam omiſſionis excludere, aut impedire; unde ut illud ſecundum compaterentur, requireretur non quidem concurſus Dei poſitivus, conſervans peccatum omiſſionis, ſed negatio concurſus poſtulati a viſione, & amore, ut illud impedirent: At eo ipſo, quod Deus negaret concurſum eis debitum, illi attribueretur peccatum omiſſionis, ut ſupra arguebamus de peccato commiſſionis: Ergo repugnat, nedum peccatum commiſſionis, ſed etiam omiſſionis, cum viſione, & amore beatifico conjungi.

Confirmatur: Ad peccatum omiſſionis ad minus requiritur actus interpretativus, ideſt fundamentum, quo prudens judicet, taliter voluntatem ſe habere, ac ſi per poſitivum actum vellet omittere: Sed poſito, quod voluntas beati ex vi amoris, & viſionis expoſcat concurſum ad evitandum peccatum omiſſionis, non adeſt fundamentum ad prudenter judicandum, illam ita ſe habere, ac ſi per actum poſitivum vellet omittere, ſed potius eſſet fundamentum ad judicandum talem omiſſionem appeti a Deo negante talem concurſum: Ergo repugnat, viſionem, & amorem beatificum cum peccato omiſſionis conjungi.

Dices: Poteſt Deus præceptum imponere beato de aliquo actu libero, v. g. de cuſtodia hominum; At ſuppoſito illo precepto poteſt

bea-

eatus omittere talem actum; cum adhuc eo
ppoſito, libere illum exerceat: Ergo poteſt
eccare peccato omiſſionis.

Reſpondeo diſtinguendo minorem: Sup-
oſito illo præcepto poteſt beatus omittere
alem actum, omiſſione phyſica, & naturali,
oncedo minorem: omiſſione morali, & cul-
abili, nego minorem. Vel aliter poteſt eadem
inor diſtingui; poteſt beatus omittere talem
ctum, potentia antecedenti, & in ſenſu di-
iſo, concedo Antecedens; potentia conſe-
uenti, & in ſenſu compoſito, nego Ante-
edens, & conſequentiam. Poſſunt hæc ex-
licari exemplo Chriſti, qui reſpectu actus ca-
entis ſub præcepto fuit liber quoad exerci-
um, & tamen non potuit peccare; quia licet
otuerit omittere talem actum, prout omiſſio
ſt pura negatio actus oppoſiti; non tamen
uatenus eſt privatio prædicti actus ut de-
iti: vel quia licet illum potuerit omitte-
e potentia antecedenti, & in ſenſu di-
iſo, non tamen potentia conſequenti, &
 ſenſu compoſito. De quo fuſe in tra-
atu de incarnatione, cum concordiam li-
ertatis Chriſti cum ejus impeccabilitate
xponemus.

Colligitur tertio, peccatum habituale de
bſoluta potentia non poſſe cum viſione, &
more beatifico conjungi; quia impoſſibile eſt
er quamcumque potentiam, quod homo ſimul
abeat duos ultimos fines ſimpliciter, etiamſi
num habeat actualiter, & alium habituali-
er, ut ſupra cap. 1. oſtenſum eſt: Sed bea-
s videns, & amans Deum habet illum
ctualiter pro ultimo fine ſimpliciter, cum
iſio beatifica ſit Dei ut ultimi finis adeptio;
ui vero eſt in ſtatu peccati mortalis, in crea-
uram ut in ultimum finem habitualiter

con-

converſus eſt : Ergo repugnat peccatum habituale cum viſione, & amore beatifico conjungi, alioquin talis conjunctio Deo ut authori ſpeciali tribueretur, ut ſupra dicebamus de peccato commiſſionis, & omiſſionis.

Addo, quod peccatum habituale, ſeu macula peccati nihil aliud eſt, quam privatio gratiæ ſanctificantis, ut voluntaria, ſeu ex præcedenti actu peccaminoſo voluntatis cauſata: Sed talis privatio cum viſione, & amore beatifico incompoſſibilis eſt: Ergo, & peccatum habituale, ſeu macula peccati. Major conſtabit in tractatu de peccatis, minor vero patet, tum quia in beatis non poteſt dari actus peccaminoſus voluntatis; ex quo reſultet voluntaria illa privatio gratiæ ſanctificantis, ut conſtat ex ſupra dictis; Tum ex eo, quod viſio, & amor beatificus ſunt actus vitales vitalitate ſupernaturali: unde ſicut actus vitales ordinis naturalis, v. g. intellectio, aut volitio neceſſario, & indiſpenſabiliter ſupponunt in ſubjecto, a quo eliciuntur, principium radicale vitæ naturalis, ſcilicet animam rationalem; ita viſio, & amor beatificus neceſſario, & indiſpenſabiliter ſupponere debent in ſubjecto, a quo eliciuntur, principium radicale vitæ ſupernaturalis, quod non eſt aliud; quam ipſa gratia ſanctificans, ut conſtabit ex dicendis in tractatu de gratia.

Colligitur quarto, peccatum veniale cum amore beatifico non poſſe conjungi. Licet enim peccatum veniale non avertat a Deo ut ultimo fine, divertit tamen ab ipſo; unde ſicut actus charitatis eſt converſio in Deum, peccatum mortale averſio a Deo, ita peccatum veniale eſt diverſio ab illo: Sed cum amore beatifico eſt incompoſſibilis nedum averſio

a Deo,

a Deo, ſed etiam diverſio. Ergo non ſolum peccatum mortale, ſed etiam veniale cum amore beatifico ſtare nequit. Major eſt certa, minor probatur. Amor neceſſarius nedum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, non ſolum cum averſione a Deo, ſed etiam cum diverſione ab illo eſt incompoſſibilis; cum enim ſit continuus, & nunquam interruptus, omnia, quæ beatus diligit, actu refert, & ordinat in divinam bonitatem tanquam in ultimum finem: Sed amor beatificus, nedum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium neceſſarius eſt, ut §. 1. oſtendimus: Ergo cum illo nedum averſio, ſed nec etiam diverſio a Deo compoſſibilis eſt.

§. IV.

Quarta beatitudinis formalis proprietas, ejus perpetuitas, ſeu inamiſſibilitas.

De fide certum eſt, beatitudinem ſanctorum fore perpetuam, & nunquam deſituram, nam in fidei ſymbolo profitemur nos expectare vitam æternam. Et 1. Petri 1. beatitudo vocatur *hæreditas incorruptibilis, incontaminata, immarceſcibilis*. Et Auguſtinus lib. 15. de Trinit. cap. 8. ait, quod *nullo modo eſſe poterit vita veraciter beata, niſi fuerit ſempiterna*. Sed difficultas eſt, & controverſia inter Theologos, an hoc ei conveniat ab intrinſeco, & ex natura rei, vel ſolum ab extrinſeco, & ex gratuita voluntate Dei, eam perpetuo conſervantis? Scotus enim, & Durandus exiſtimant illam a ſola Dei voluntate, & non ab intrinſeco eſſe perpetuam. Alii dicunt cum Curiele, beatitudinem poſſe du-

dupliciter conſiderari, ſcilicet in ratione beatitudinis, & boni perfecti, ac plene ſatiativi, & in ratione viſionis, & operationis, & primo modo eſſe ab intrinſeco inamiſſibilem, & incorruptibilem, non autem ſecundo modo. Thomiſtæ vero communiter docent, viſionem beatam, tam ut beatitudo, quam ut viſio eſt, ab intrinſeco eſſe incorruptibilem.

Primum patet, nam de ratione beatitudinis formalis eſt, quod perfecte ſatiet, & quietet appetitum beati: At ſi viſio, inquantum eſt beatitudo formalis, non eſſet perpetua, & inamiſſibilis ab intrinſeco, non ſatiaret, nec quietaret perfecte appetitum beati: Ergo viſio, in quantum eſt beatitudo formalis, eſt perpetua, & inamiſſibilis ab intrinſeco. Major patet, minor probatur. Unum ex illis, quæ beatus exoptat, eſt perpetuitas boni, quod poſſidet, unde maxime anxiaretur, ſi exiſtimaret tale bonum non eſſe perpetuum: Ergo ſi viſio, quatenus eſt beatitudo formalis, non eſſet perpetua, & inamiſſibilis ab intrinſeco, non ſatiaret, nec quietaret perfecte appetitum beati.

Nec valet, ſi dicas, ad hoc ut beatus quietetur, & omnis anxietas ab eo tollatur, ſufficere, quod Deus decreverit illius beatitudinem perpetuo conſervare, & hoc illi innoteſcat. Nam contra hoc eſt, quod de ratione beatitudinis formalis eſt, quod ratione ſui, vel eorum, quæ illi debentur, ſatiet appetitum beati, & omnem miſeriam, & anxietatem excludat, ut conſtat ex dictis capite præcedenti: Ergo viſio, inquantum eſt beatitudo formalis, debet ratione ſui, vel eorum, quæ illi debentur, eſſe perpetua, & inamiſſibilis,

& non

& non ſufficit, quod hoc illi competat ab extrinſeco, & gratuita Dei voluntate, ad perfecte quietandum appetitum, quo beatus exoptat perpetuitatem boni, quod poſſidet.

Quod vero viſio beatifica, non ſolum ut beatitudo formalis, ſed etiam ut viſio, & operatio, ſit ab intrinſeco incorruptibilis, probatur contra Curielem: Primo, quia viſioni eſſentialiter convenit, quod ſit beatitudo formalis, ut oſtenſum eſt capite præcedenti: Ergo ſi ut beatitudo formalis ab intrinſeco petit durare perpetuo, idipſum ei convenit, quatenus viſio eſt. Secundo, illa operatio petit ab intrinſeco durare perpetuo, cujus principia ſunt ab intrinſeco invariabilia, & incorruptibilia: Sed principia viſionis beatificæ, nempe lumen gloriæ, & eſſentia divina, per modum ſpeciei intellectui beatorum unita, ſunt invariabilia, & incorruptibilia ab intrinſeco: Ergo & ipſa viſio beatifica. Tertio actio, quæ menſuratur æternitate, eſt ab intrinſeco immutabilis, & incorruptibilis, nam ut ait D. Thomus 1. p. qu. 10. art. 2. *Ratio æternitatis conſequitur immutabilitatem, ſicut ratio temporis conſequitur motum:* Sed viſio beatifica menſuratur æternitate, ut in Tractatu de viſione Dei capite ultimo demonſtravimus: Ergo eſt ab intrinſeco immutabilis, & incorruptibilis. Tertio forma perfecte complens, & ſatians appetitum beati natura ſua incorruptibilis, & inamiſſibilis eſt; ſicut forma cælorum eſt ab intrinſeco incorruptibilis, quia perfecte ſatiat appetitum materiæ, nec ſinit eam appetere aliquam formam ipſi contrariam: Sed viſio beatifica totaliter ſatiat appetitum beati, & omnia ejus deſideria explet, ut capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo

go ex natura ſua incorruptibilis eſt. Demum Sanctus Thomas 1. p. qu. 50. art. 5. ad 3. ait, quod *non dicitur aliquid corruptibile per hoc, quod Deus poſſit illud ad non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſervationem, ſed per hoc quod in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet*. Unde cœli, Angeli, & animæ rationales ſunt, & dicuntur incorruptibilia, quia licet per abſolutam Dei potentiam, & ſuſpenſionem divini concurſus conſervativi poſſint deſtrui, & deſinere eſſe, non habent tamen in ſeipſis aliquod principium corruptionis: Atqui ſimiliter, quamvis viſio beatifica poſſit deſtrui de potentia Dei abſoluta, non habet tamen in ſe aliquod principium corruptionis, cum ſubjectum illius ſit incorruptibile, nempe intellectus, & principia, quæ ad illam concurrunt, nimirum lumen gloriæ, & eſſentia divina, ut gerens vices ſpeciei intelligibilis, ſimiliter immutabilia, & incorruptibilia ſint, illaque excludat peccatum, quod poſſet eſſe cauſa moralis deſtructionis ejus: Ergo eſt incorruptibilis ab intrinſeco. Unde viſio Pauli, quæ fuit illi in raptu communicata, ex ſe, & ex natura ſua erat perpetua, & exigebat ab intrinſeco conſervari; ſed ex diſpenſatione Dei, & per miraculum non duravit de facto: Sicut cœlum, vel Angelus, quæ ab intrinſeco incorruptibilia ſunt, & exigunt perpetuo conſervari, de potentia abſoluta poſſunt deſinere eſſe.

Objicies primo: Illa forma, vel operatio eſt corruptibilis ab intrinſeco, quæ habet potentiam ad non eſſe: Sed viſio beatifica habet potentiam ad non eſſe, cum poſſit a Deo deſtrui: Ergo eſt corruptibilis ab intrinſeco.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: Illa for-

forma, vel operatio eſt corruptibilis ab intrinſeco, quæ habet potentiam phyſicam, ſeu naturalem ad non eſſe, concedo Majorem: logicam, ſeu obedientialem tantum, nego majorem, & ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam. Itaque ut aliquid dicatur incorruptibile ab intrinſeco per reſpectum ad Deum, non ſufficit non repugnantia, ſeu potentia logica, & obedientialis, ut ab illo deſtruatur (alioquin Angeli, cœli, anima rationalis, & unio hypoſtatica poſſent dici ab intrinſeco corruptibilia; cum in eis ſit potentia obedientialis ad non eſſe, illaque per abſolutam Dei potentiam poſſint deſtrui, & annihilari) ſed exigitur potentia phyſica, inclinata ſecundario ad non eſſe: Ideo enim homo v. g. dicitur corruptibilis ab intrinſeco, quia materia, ex qua componitur, appetit alias formas incompatibiles cum anima rationali, & ex conſequenti appetit expulſionem animæ, & non eſſe hominis.

Objicies ſecundo: Forma recepta in ſubjecto non connaturali, ſed extraneo recipitur in eo amiſſibiliter, ſeu corruptibiliter, ut patet in calore, qui in ſubjecto proprio, & connaturali, ſcilicet igne, eſt inamiſſibiliter, ſed in aqua eſt amiſſibiliter, eo quod aqua ſit ſubjectum illi extraneum: At viſio beatifica eſt in homine, & in Angelo, ut in ſubjecto extraneo, & non connaturali, cum lumen gloriæ, a quo dependet, nulli intellectui creato, vel creabili connaturale ſit: Ergo viſio beatifica eſt amiſſibiliter, & corruptibiliter in intellectu humano, & Angelico.

Reſpondeo, majorem eſſe veram, quando forma non habet ex ſe, quod ſit incorruptibilis, ſed ex conditione ſubjecti; tunc enim ſi

reci-

recipitur in ſubjecto extraneo, eſt in eo corruptibiliter; ſecus vero quando ex ſe, & ex natura ſua incorruptibilis eſt, tunc enim non ſolum non participat corruptibilitatem ſubjecti, ſed inſuper illud trahit, & elevat ad ſuam incorruptibilitatem, ut patet in ſubſtantia Verbi, quæ quia ex ſe, & ex natura ſua incorruptibilis, eſt, & æterna, communicata ſubjecto extraneo, ſcilicet humanitati Chriſti, incorruptibilis, & perpetua manet, trahitque illam ad ſuam perpetuitatem, & incorruptionem; unde Chriſtus naturam ſemel aſſumptam nunquam dimiſit, etiam diſſoluta unione illius per mortem. Cum ergo viſio beata ex ſe, & ex natura ſua incorruptibilis ſit, (quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & eſſentia divina in ratione ſpeciei intellectui beatorum unita, ſunt incorruptibilia) quamvis recepta in ſubjecto extraneo, & non connaturali, non participat ejus mutabilitatem, ſed potius illud trahit ad eſſe immutabile, & incorruptibile. Unde quamvis intellectus ſecundum ſe menſuretur ævo, ut ſubjicitur tamen lumini gloriæ, & viſioni beatificæ, menſuratur æternitate participata, ſicut ipſum lumen, & viſio.

Dices: Gratia ſanctificans eſt radix luminis gloriæ, & viſionis beatificæ, & tamen non eſt incorruptibilis ab intrinſeco, cum quotidie corrumpatur per peccatum: Ergo a fortiori lumen gloriæ, & viſio beatifica non ſunt ab intrinſeco incorruptibilia; non poteſt enim proprietas eſſe incorruptibilior natura, a qua dimanat.

Reſpondeo, quod licet gratia viæ non ſit incorruptibilis ab intrinſeco, nec petat durationem perpetuam, bene tamen gratia conſumma-

mata patriæ, & hæc eſt radix luminis gloriæ, & viſionis beatificæ.

Quod ſi inſtes, & dicas, gratiam ut conſummatam nō differre intrinſece a gratia viatoris: Ergo ſi gratia viæ ab intrinſeco non ſit incorruptibilis, id etiam non habebit gratia conſummata patriæ: Reſpondebo negando conſequentiam, etſi enim gratia viæ, & patriæ ejuſdem ſint entitatis, & conſequenter quoad entitatem ab intrinſeco incorruptibilitatem exigant, habent tamen duplicem ſtatum, in quorum uno, ſcilicet viæ, caret non incorruptibilitate quoad entitatem, ſed ſtatu incorruptibilitatis, quia non plene ſibi ſubjicit liberum arbitrium creatum, ſed potius illi ſubjicitur, in altero vero, nempe in ſtatu termini, gaudet incorruptibilitate quoad entitatem, & ſtatu incorruptibilitatis, oppoſita de cauſa; quia nimirum totaliter & plene ſibi ſubjicit flectibilitatem arbitrii, qua tendit ad malum: Sicut ergo gratia, abſque intrinſeca varietate entitatis, per ſolam variationem ſtatus, eſt radix fidei in via, & luminis gloriæ in termino, ita præciſe per mutationem ſtatus tranſit de corruptibili ratione ſtatus ad ſtatum incorruptibilitatis: Et quia connaturaliter petit, ut ita loquar, radicare lumen gloriæ, fidem autem per accidens, ut tali lumini ſubſtitutam, & veluti ejus vicariā, connaturaliter poſtulat ſtatum incorruptibilitatis, permittit tamen ſtatum corruptibilitatis.

CAPUT V.

De dotibus, & aureolis beatorum.

DOS a Juriſperitis accipitur pro dono, quo ſponſa dotatur, quando in domum ſponſi ſolemniter traducitur, tum in ſolamen matrimonii, ejuſque ſuſtentationem: tum in ornatum ipſius ſponſæ, ut dicitur lege *Dotis de jure dotium*: Unde cum in Beatitudine ſit conjunctio perpetua inter animam, & Deum, & veluti ſpirituale quoddam connubium, in beatis dotes debent admitti, & de facto admittuntur a Theologis, aliæ quidem ex parte animæ, aliæ vero ex parte corporis, de quibus breviter hic agendum eſt.

§. I.

Dotes animæ beatæ.

TRes tantum ſunt dotes animæ beatæ, ſcilicet viſio, comprehenſio, ſeu tentio, & delectatio. Ita D. Thomas 1. p. qu. 12. art. 7. ad 1. & in ſupplemento qu. 95. art. 3. & alii Theologi communiter. Ratio eſt, quia dotes patriæ immediate conjungunt animam Deo, correſpondent virtutibus viæ immediate in illum tendentibus: At virtutes viæ immediate in Deum tendentes ſunt tantum tres, nempe fides, ſpes, & charitas: Ergo & dotes animæ beatæ, nimirum viſio, comprehenſio, & delectatio. Viſio ratione ſuæ claritatis correſpondet fidei, illiuſque imperfectionem, nempe obſcuritatem excludit. Spei correſpondet comprehenſio, per quam tenemus

mus Deum, ad quem currebamus per ſpem, illiuſque imperfectionem excludit, *nam quod videt quis, quid ſperat?* ut ait Apoſtolus. Denique delectatio, ſeu fruitio charitati reſpondet, ejuſque imperfectionem excludit, quatenus objectum, quod abſens per charitatem amabatur, & deſiderabatur in via, præſens, & poſſeſsum delectationem, & fruitionem cauſat in patria.

Circa has dotes difficultas, & controverſia eſt inter Theologos, an illæ ſint habitus, vel actus? Plures enim exiſtimant illas eſse actus, alii habitus, alii utrumque importare. Sed ſecunda opinio videtur probabilior, primo quia illam expreſse docet D. Thomas in 4. diſtin. 49. quæſt. 4. art. 2. in corp. his verbis: *Secundum alios dicendum, quod beatitudo, & dos realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipſa operatio perfecta, qua anima conjungitur Deo, ſed dotes dicuntur habitus, vel diſpoſitiones*, &c. Secundo ob rationem, quam idem S. Doctor ibidem inſinuat, nam dotes exornant, & diſponunt animam ad conjunctionem ſpiritualem cum Deo: At viſio, comprehenſio, & fruitio, ut ſunt operationes, non diſponunt illam ad talem conjunctionem, ſed ſunt ipſa conjunctio: Ergo ratio dotis non competit actibus, ſed habitibus luminis gloriæ, & charitatis, eos antecedentibus. Quod ut melius percipiatur,

Obſervandum eſt, duplicem rationem, ſeu formalitatem in his habitibus reperiri, nam primo habent, quod ſint principia eliciendi operationes, quæ vel ſunt conſummatio beatitudinis, vel ad illam ſequuntur; & ſic non magis induunt rationem dotis, quam ipſa conſummatio matrimonii: Secundo, quod elevent

D 2 ani-

animam ad quendam ſtatum altiorem, & diſſimilem a ſtatu viæ, ratione cujus non poteſt amplius habere imperfectiones hujus vitæ; & ſub hac ratione induunt rationem dotis, id eſt ornatus, diſpoſitionis, & habitationis ſponſæ ad illas nuptias divinas: v. g. lumen gloriæ non ſolum eſt principium quo eliciendi viſionem Dei, ſed etiam diſponendi intellectum ad recipiendam divinam eſſentiam loco ſpeciei, & ita clarificandum intellectum, quod non ſit capax ullius obſcuritatis, ſed ſolum evidentiæ, & claritatis, & ſub hac ratione vocatur viſio habitualiter, & per modum dotis: Similiter comprehenſio, quatenus eſt dos, dicit eundem habitum luminis gloriæ non ut clarificantem intellectum, & diſponentem ad recipiendam eſſentiam divinam, ut ſpeciem intelligibilem, ſed ut tenentem habitualiter ipſam viſionem, quæ eſt tentio, ſeu comprehenſio actualis. Demum dos fruitionis, ſeu delectationis eſt ipſe habitus charitatis, non ut eſt principium amoris (ſub hac enim ratione reperitur etiam in via) ſed ut cauſans delectationem beatificam, quæ ſpecie ab amore differt, & ſic ſolum reperitur in patria. Ex quo ſolvuntur præcipua argumenta, quæ contra prædictam ſententiam fieri ſolent.

§. II.

Dotes corporis glorioſi.

QUemadmodum in ingreſſu beatitudinis anima deſponſata Chriſto recipit tres dotes, ſcilicet viſionem, comprehenſionem, & fruitionem, ut §. præcedenti oſtenſum eſt: Ita corpus in reſurrectione, quando animæ bea-

beatæ conjungetur, quatuor dotes, ſeu ornamenta recipiet, nempe impaſſibilitatem, ſubtilitatem, agilitatem, & claritatem.

Impaſſibilitas non ſolum mortem, & corruptionem, ſed etiam omnem dolorem, & paſſionem læſivam, ſeu corruptivam excludet, non tamen paſſionem perfectivam, qualis eſt receptio actionum immanentium; etiam ſenſitivarum, & accidentium omnium perficientium, quia id tantum a corporibus glorioſis eſt auferendum, quod imperfectionem, non quod perfectionem includit. Hæc vero dos in corporibus glorioſis provenit ex dominio animæ ſupra corpus, ſeu ex plena ſubjectione corporis ad animam, qua fiet, ut materiæ potentialitas, & appetitus ita maneant expleta, aut ſaltem cohibita, & ligata ad ipſam formam, ſeu animam, ut nulli alterationi, vel diſpoſitioni ad aliam locum aperiant, vel relinquant, ut docet S. Thomas in 4. diſt. 44. q. 2. a. 1. Vel etiam dici poteſt cum eodem S. Doctore ibidem art. 2. ad 1. quod ex beatitudine, & gloria animæ effluet, & redundabit in corpus glorioſum aliqua perfectio, ſeu qualitas ſupernaturalis, per quam habile reddetur ad talem ſubjectonem, quæ perfectio, ſeu qualitas, dos glorificati corporis dicitur. Unde Auguſtinus epiſt. 56. ad Dioſcorum: *Tam potenti* (inquit) *natura Deus fecit animam, ut ex ejus pleniſſima beatitudine, quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quæ eſt corpus, non beatitudo, quæ fruentis, & intelligentis eſt propria, ſed plenitudo ſanitatis, id eſt incorruptionis vigor.*

Subtilitas corpus glorioſum ab omni terrenæ labis concretione, & craſſitie liberum

reddet, ipſumque alioquin animale, & terreſtre, efficiet quaſi cœleſte, & ſpirituale, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpiritale*, non quod mutandum ſit in ſpiritum, ut quidam hæretici olim ſomniabant, ſed quia erit ſpiritui perfecte ſubjectum, & quaſi ad conditionem ſpiritus elevatum. Habebunt etiam corpora glorioſa, ratione hujus dotis, vim, & facultatem penetrandi omnia alia corpora, non quod phyſice, ſeu efficienter hunc effectum præſtent, ſed moraliter tantum, quatenus ad eorum præſentiam, & in ſignum talis dotis, præſtabitur penetratio illa a Deo, ad voluntatem beati, ut docet S. Thomas in ſupplemento qu. 83. art. 2. ubi ſic diſcurrit: *Neceſſitas diſtinctionis duorum corporum in ſitu cauſatur a natura quantitatis dimenſivæ, cui per ſe convenit ſitus. Subtilitas autem a corpore glorioſo dimenſionem non aufert, unde nullo modo aufert illi prædictam neceſſitatem diſtinctionis ſitus ab alio corpore; & ideo corpus glorioſum non habebit ratione ſuæ ſubtilitatis, quod poſſit eſſe ſimul cum alio corpore, ſed poterit ſimul cum alio corpore eſſe ex operatione divinæ virtutis. Sicut enim corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita, quod ad umbram ejus ſanarentur infirmi, ſed hoc fiebat virtute divina ad ædificationem fidei, ita faciet virtus divina, ut corpus glorioſum poſſit ſimul cum alio corpore eſſe ad perfectionem gloriæ*. Similia habet ſuper caput 15. epiſtolæ 1. ad Corinth. lect. 6.

Agilitas eſt habilitas, ſeu vis, quæ erit in corporibus glorioſis, ad prompte ſe movendum, quocumque beati voluerint, & abſque ulla prorſus fatigatione. Ut enim diſcurrit

S.

S. Doctor in Supplem. quæſt. 84. artic. 1. *Per dotes corpus glorioſum erit perfecte ſubjectum animæ glorificatæ: anima autem conjungitur corpori non ſolum ut forma, ſed etiam ut motor, & utroque modo oportet, quod corpus glorioſum animæ glorificatæ ſit ſumme ſubjectum. Unde ſicut per dotem ſubtilitatis ſubiicitur ei totaliter, in quantum eſt forma corporis, dans eſſe ſpecificum; ita per dotem agilitatis ſubjicitur ei, in quantum eſt motor, ut ſcilicet ſit expeditum, & habile ad obediendum ſpiritui in omnibus motibus, & actionibus animæ.*

Porro tanta erit agilitas corporum glorificatorum, ut S. Hilarius in Pſal. 138. eam comparet velocitati volatus aquilarum. *Pennigerabunt* (inquit) *tanquam aquilæ, naturam evolandi in cœlum in reſurrectionis demutatione ſumpturi.* Laurentius Juſtinianus eam explicat exemplo radii ſolaris, qui ſtatim ab oriente pertingit ad ultimas occidentis plagas. S. Anſelmus lib. de ſimilitud. cap. 51, agilitatem corporum glorioſorum dicit æquandam agilitati Angelorum: *Velocitas* (inquit) *tanta nos comitabitur, ut ipſis Angelis Dei æque celeres futuri ſimus, qui e cœlo ad terras, & e converſo, dicto citius elabuntur.* Advertendum tamen, quod ſicut motus Angelicus, ſive continuus, ſive diſcretus, non poteſt fieri in inſtanti, ut in Tractatu de Angelis cap. 6. §. 3. oſtenſum eſt; ita nec motus localis corporis glorioſi, quamvis celerrimus, & citiſſimus, poteſt eſſe inſtantaneus, ut docet D. Thomas loco citato art. 3. hoc enim repugnat naturæ, & quidditati motus localis, qui cum ſit quid ſucceſſivum, & partibus prioribus, & poſterioribus conſtans, non poteſt fieri in inſtanti.

Demum quarta dos corporis glorioſi eſt claritas, ſeu luciditas, quæ ex gloria animæ in illud redundabit, ut docet S. Thomas 4. contra Gent. cap. 86. ubi ſic ait: *Sicut anima divina viſione fruens, quadam ſpirituali claritate replebitur; ita per quandam redundantiam ex anima in corpus ipſum corpus ſuo modo claritatis gloria induetur*. Nec valet, ſi dicas cum aliquibus Recentioribus, oppoſitum ſentientibus, inter claritatem gloriæ animæ, & lucem corporis glorioſi nullam eſſe connexionem, ut hæc dicatur proprietas illius, ab eaque dimanare, cum illa ſit ſpiritualis, & iſta corporea, non valet, inquam, quia ſicut eſt connexio inter potentias corporis, quæ dimanant ab anima, & ipſam animam, quamvis illa ſit ſpiritualis, & illæ corporeæ, ut potentia nutritiva, augmentativa, & generativa; & inter virtutes morales infuſas, & gratiam ſanctificantem, quamvis iſta reſideat in eſſentia animæ, & illæ in appetitu ſenſitivo ſubjectentur, ut temperantia, & fortitudo: ita inter claritatem animæ beatæ, & lucem corporis glorioſi poteſt reperiri connexio, & colligatio, & iſta dimanare ab illa, quamvis una ſit ſpiritualis, & alia corporea. Unde Auguſtinus ſupra relatus ait, quod *tam potenti virtute Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo ſanitatis, & incorruptionis vigor*. Qua autem ratione dimanat ab anima in corpus incorruptio, eadem claritas dimanare poteſt, quia ſicut connectitur cum beatitudine animæ impaſſibilitas, ita & claritas. Id confirmari poteſt ex myſterio trāsfigurationis, in quo claritas corporis Chriſti derivata eſt & a divinitate ipſius, & a gloria animæ ejus, ut ex Damaſceno docet

S.

S. Thomas 3. par. quæſt. 45. artic. 2.

Quærunt hic aliqui, an claritas, ſeu luciditas extitura ſit in corporibus beatis, non tantum ſecundum ſuperficiem, ſed etiam ſecundum profunditatem, ita ut prædicta corpora non ſolum futura ſint lucida, ſicut ſpecula, ſed etiam pervia, & tranſparentia, ſicut cryſtallus, ſubindeque interior organizatio videri perfecte poſſit? Reſpondeo affirmative cum S. Thoma in Supplem. qu. 85. art. 1. ad 2. ubi ſic ait: *Ad ſecundum dicendum, quod Gregorius* (lib. 18. moral. cap. 27.) *comparat corpora glorioſa auro, propter claritatem, & vitro, propter hoc quod translucebunt. Unde videtur dicendum, quod erunt ſimul pervia, & clara.* Quare addit ibidem Gregorius: *Patebit corporalibus oculis ipſa etiam corporis harmonia, ſicque unuſquiſque tunc erit conſpicabilis alteri, ſicut nunc eſſe non poteſt conſpicabilis ſibi.* Item Cyrillus Hieroſolymitanus catech. 18. circa medium: *Juſti* (inquit) *ſplendebunt ut ſol, & tanquam luna, & ſicut ſplendor firmamenti. Et prævidens iſtam hominum incredulitatem Deus, vermibus parvulis æſtate lucidum dedit corpus, ut ex apparentibus crederetur id, quod expectamus: Qui enim partem poteſt præſtare, poterit & totum; & qui fecit, ut vermis lumine ſplendeat, multo magis illuſtrabit hominem juſtum.*

Dices: ſingulæ partes corporis glorioſi retinebunt ſuum colorem, ille enim requiritur ad pulchritudinem, quæ ab Auguſtino definitur partium convenientia cum quadam ſuavitate coloris: Sed omnis color cauſat opacitatem, & impedit tranſparentiam, & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt tranſparentia, ſed opaca.

Reſpondeo, conceſſa majori, negando minorem: color enim corporis non impedit ejus tranſparentiam, & diaphaneitatem, ut docet D. Thomas loco citato, & experientia conſtat; videmus enim topazium ſimul retinere colorem flavum, & diaphaneitatem ſufficientem, ut in oppoſitam partem totus videatur: Quod ſi in medio eſſent alii colores, rubri, virides, cærulei, &c. cum eadem diaphaneitate haud dubie videri poſſent. Et quamvis eſſet naturalis repugnantia ſimul conjungendi in eodem corpore colorem, & lumen in ſummo, ob diverſas diſpoſitiones, quas in ſubjecto requirunt, illam Deus facile ſuperare poteſt, ut reipſa ſuperat in corpore glorioſo Chriſti.

§. III.

Aureolæ Beatorum.

PRæter eſſentialem beatitudinem, & dotes animæ beatæ, ac corporis glorioſi, omnibus beatis convenientes, admittunt Theologi quaſdam ſingulares prærogativas, aliquibus ſolum competentes, ob ſingularium virtutum eximios actus, quas aureolas vocant, ſive parvas coronas, ad diſtinctionem præmii eſſentialis, quod aurea, ſive corona aurea appellatur.

Aureolæ definitionem tradit S. Thomas in 4. diſtinct. 40. quæſt. 5. artic. 5. dicens illam eſſe *Privilegiatum præmium, & privilegiatæ victoriæ reſpondens:* id eſt gaudium quoddam accidentale, quod beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicujus virtutis particularis reportarunt. Unde juxta triplicem victoriam,

riam, quam de triplici hoſte perfecte triumphato, mundo, carne, diabolo, ex hac vita Beati reportant; de mundo per martyrium, de carne per virginitatem, de diabolo per doctrinam, & prædicationem, illum a ſe, & a cordibus aliorum expellendo, triplex aſſignatur aureola, prima Martyrum, ſecunda Virginum, tertia Doctorum.

Aureola martyrii tria requirit, primò mortem actu ſecutam, vel quæ naturaliter ſecuta fuiſſet, ſi miraculoſe a Deo impedita non fuiſſet. Unde non dicuntur martyres, qui tantum cupiunt fieri martyres, vel qui lethalia vulnera non accipiunt, ex quibus nata ſit ſequi mors. Contra vero fuit verus martyr Joannes Evangeliſta, uti illum Eccleſia celebrat, qui in ferventis olei dolium immiſſus, miraculoſe liberatus fuit. Secundo requiritur, quod mors vel propter fidem Chriſti, vel popter Eccleſiæ defenſionem, aut pro aliqua virtute perferatur. Defectu cujus non eſt martyr, qui in bello licet contra hæreticos occumbit, non tamen religionis cauſa, ſed vel tuendi regni, aut alio politico titulò. Tertio requiritur voluntas, ſaltem virtualis, moriendi pro Chriſto, & ſubeundi martyrium; unde qui dormiens in odium fidei a Tyranno occiditur, ſi nunquam pro fide Chriſti moriendi voluntatem habuerit, martyrii aureolam non conſequitur, ſecus ſi ante ſomnum voluntatem moriendi pro Chriſti fide habuit.

Aureola virginitatis duo expoſcit, nempe carnis incorruptionem, & propoſitum illam ſervandi uſque ad finem vitæ, ut docet S. Thomas in 4. diſtinct. 49. quæſt. 5. artic. 3. ad 1. quæſt. Unde ad obtinendam illam aureolam non eſt neceſſarium virginitatis ſer-

vandæ votum, ſed ſufficit ſimplex propoſitum, ſicut nec illa amittitur, ſi corporis virginitas violenter auferatur. Ex quo infert S. Doctor ibidem in reſp. ad 4. virginem non amittere virginitatis aureolam, etiamſi oppreſſa concipiat, & pariat. Quod ſi quæras, an virgo a propoſito ſervandi virginitatem ſemel deflectens, & poſtea reſumpto propoſito virginitatem ſervans uſque ad finem vitæ, illius aureolam promereatur? Reſpondeo affirmative cum eodem Doctore Angelico ibidem ad 1. quæſt. quia virginitas mentis contrario propoſito interrupta reparari poteſt, ſecus virginitas corporis. Ex quo infert Paludanus in 4. diſt. 49. quæſt. 8. art. 4. nec aureolam virginitatis illam amittere, quæ contra ſuam voluntatem oppreſſa, corporis integritatem perdidit, ſi poſt factum conſenſit, & poſtea, propoſito reſumpto, virginitatem ſervavit uſque ad mortem; eo quod conſenſus poſterior non fuit cauſa prioris actus, & aliunde ſola mutatio interioris propoſiti non tollit virginitatem, ſi iterum reſumpto propoſito ſervetur. Ex quo intelliges, virginitatem non amitti, nec illius aureolam, niſi hæc duo ſimul concurrant, & corporis corruptio, & conſenſus in illam.

Demum Doctoris aureola tria requirit, primum, ut quis actu doceat, non enim corona debetur potenti certare, ſed actu certanti. Secundum, ut doceat ea, quæ ad ſalutem ſpectant, non enim cuicunque doctrinæ debetur aureola, ſed illi duntaxat, quæ ad ſalutem dirigitur, juxta illud Danielis 12. *Qui ad juſtitiam erudiunt multos, quaſi ſtellæ in perpetuas æternitates*. Tertium eſt, ut id recta faciat intentione, id eſt propter utilitatem ani-

ma-

marum, & gloriam Dei: ſecus ſi ob gloriam propriam, & vanam ſui æſtimationem. Non requiritur tamen, ut ille, qui docet, ſit Prælatus, vel in Theologia graduatus, aut quod doceat voce, & prædicatione; ſed ſufficit, quod id faciat ſcripto, vel lectione, vel quod privatim, & ſecreto penitentes in confeſſionali inſtruat. Unde Doctoris aureolam promerentur non ſolum Prælati, Doctores, & Prædicatores, ſed etiam Scriptores, Lectores, & Confeſſores.

TRACTATUS II.

DE VOLUNTARIO, ET INVOLUNTARIO.

EXPEDITO Tractatu de beatitudine, agendum eſt de mediis, quibus illam aſſequimur, quæ ſunt actus humani. Sed quia prima, & generalis conditio actuum humanorum eſt, ut a voluntate procedant, unde voluntarii nominantur, priuſquam de ipſis in particulari diſſeramus, brevis Tractatus præmittendus eſt, in quo agemus primo de voluntario, ſecundo de involuntario, tertio de mixto ex utroque, quarto de voluntario libero, ſeu de libertate, quæ radix, & fundamentum eſt totius bonitatis, & malitiæ moralis actuum humanorum.

CAPUT I.

De voluntario.

§. I.

Definitio voluntarii, ejuſque diviſio.

VOluntarium communiter definitur, *quod eſt a principio intrinſeco cum cognitione finis*. Dicitur *a principio intrinſeco*, ut diſtinguatur a motu violento, qui eſt a principio extrinſeco, ut dicitur 2. phyſic. Additur *cum cognitione finis*, ut diſtinguatur a motu naturali, cujus principium eſt quidem internum, ſed a nulla prælucente cognitione dirigitur. Unde actus vegetationis, & nutritionis, & quicumque voluntatis imperio non ſubduntur, ut prima cognitio finis, quæ non procedit ex alia cognitione, cum ſit ipſa prima cognitio, voluntarii, atque adeo humani dici non poſſunt, eo quod etiam nolentibus nobis hujuſmodi actus exerceantur. Porro cum duplex ſit cognitio finis, una perfecta, quæ apprehendit non ſolum rem, quæ eſt finis, ſed etiam rationem finis, & proportionem mediorum ad ipſum, & competit homini; alia imperfecta, quæ in ſola rei, quæ finis eſt, apprehenſione ſiſtit, nec rationem finalem conſiderat, quæ reperitur in brutis animantibus: duplex eſt voluntarium, unum perfectum homini conveniens; alterum imperfectum, competens brutis animantibus. Item in homine voluntarium aliud eſt liberum, quod ita procedit a ſuo principio, ut poſitis omnibus ad procedendum requiſitis, adhuc poſſit non procede-

re;

re: aliud neceſſarium, quod, poſitis omnibus prærequiſitis, ita procedit, ut non poſſit non procedere. Quod adhuc eſt duplex, unum proveniens ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primo primi, & indeliberati in homine ſunt neceſſarii: alterum procedens ex ſumma perfectione cognitionis, & objecti adæquantis capacitatem potentiæ, atque adeo objective determinantis illam ad ſui proſecutionem, & ſic amor beatificus eſt neceſſarius, quia regulatur per viſionem beatam, quæ tollit indifferentiam objectivam judicii, & Deum, ut in ſe eſt, clare voluntati repræſentat.

Eſt autem aliqua controverſia inter Theologos, an ratio voluntarii perfectius reperiatur in actibus liberis, quam in neceſſariis ſecundo modo: v. g. an amor, quo libere Deum hic diligimus, ſit magis voluntarius, quam amor beatificus, quo beati Deum neceſſario amant in patria? Reſpondeo negative, contra Vaſquem, & Lorcam. Ratio fundamentalis eſt, quia voluntarium eſt id, quod procedit a principio intrinſeco, cum cognitione finis: Ergo ille actus eſt perfectiori modo voluntarius, qui a principio magis intrinſeco, & a perfectiori cognitione procedit: Atqui amor beatificus eſt magis ab intrinſeco, quam amor viæ, cum toto conatu feratur in Deum, & ex perfectiori cognitione procedat; dimanat enim a viſione beatifica, quæ eſt perfectiſſima cognitio ultimi finis. Ergo eſt magis voluntarius. Id apertius conſtat in actibus divinis: quis enim dicat amorem neceſſarium, quo Deus ſeipſum diligit, non eſſe illi magis voluntarium, quam ſit ille, quo libere diligit creaturas, & amorem notionalem, quo Spiritus Sanctus producitur,

minus eſſe voluntarium Deo, productione hujus univerſi?

Nec obſtat, quod S. Thomas interdum dicat, actus notionales in Deo non eſſe perfecte voluntarios: nam vel ſumit voluntarium pro libero, vel loquitur de generatione Filii, quæ non eſt voluntaria formaliter, cum Filius non procedat a voluntate, ſed ab intellectu, ſed tantum concomitanter; quia Pater vult generare, & in tali generatione ſibi complacet, ut ipſemet S. Doctor explicat 1. p. quæſt. 41. artic. 2.

Non obeſt etiam, quod hic quæſt. 6. artic. 2. perfectam rationem voluntarii tribuat iis ſolum actibus, qui cum libertate, & deliberatione procedunt, quoſve laus, & vituperium comitatur. Nam ſolum ponit exemplum quoddam voluntarii perfecti in eo, quod nobis notius eſt, ſcilicet in actu libero, ex quo non licet inferre, non dari voluntarium perfectum ſine libertate. Sicut ſi quis dicat, animal diſtinguitur a planta in eo, quod ſentit; quemadmodum videmus hominem ſentire, inde non licet colligere, quod ſolum homines ſentiant, non bruta.

Dices: modus operandi libere, cum conveniat naturæ rationali, ſecundum gradum perfectionis, quem habet ſuper irrationalem, eſt perfectior modo operandi neceſſario: Ergo ratio voluntarii perfectius illi competit.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: eſt perfectior modo operandi neceſſario, qui ſequitur cognitionem imperfectam, concedo Antecedens: modo operandi neceſſario, qui oritur ex cognitione perfecta, nego Antecedens. Sicut enim modus operandi liber eſt proprius naturæ rationalis, quatenus excedit

omnes

omnes alias naturas inferiores; ita & modus operandi neceſſario, ſequens perfectam cognitionem, ut patet in amore beatifico; ille enim convenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit.

§. II.

Utrum omiſſio, ut ſit voluntaria, requirat debitum non omittendi?

NEgant Alvarez, Martinez, & Joannes a S. Thoma: affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, Ildephonſus, Salmaticenſes, Curiel, & plures alii; quæ ſententia videtur probabilior, & menti S. Doctoris hic qu. 6. art. 3. conformior.

Pro reſolutione obſervandum eſt cum Salmaticenſibus, omiſſionem aliquam dupliciter poſſe contingere, nimirum per non poſitionem actus, vel per ceſſationem, & interruptionem actus jam incepti: v. g. poteſt aliquis omittere miſſam duobus modis, primo ſi illam nullatenus audiat, ſecundo ſi in medio miſſæ advertenter exeat de Eccleſia ad ludendum, vel ſtudendum. Hoc poſito

Dicendum eſt, omiſſionem, quæ præciſe eſt per non poſitionem actus, non poſſe eſſe voluntariam, ſine debito non omittendi, bene tamen illam, quæ eſt per ceſſationem, & interruptionem actus jam incepti.

Prima pars probatur: Ut omiſſio ſit voluntaria, debet aliquo modo cauſari a voluntate, cum de ratione voluntarii ſit eſſe a principio intrinſeco: Atqui omiſſio, quæ eſt præciſe per negationem actus, non poteſt ullo modo cauſari a voluntate, niſi adſit debitum: Ergo eo ſeclu-

ſecluſo non poteſt eſſe voluntaria. Major conſtat, minor probatur. Omiſſio non poteſt cauſari a voluntate, niſi cauſetur vel tanquam privatio, vel tanquam negatio: Si cauſetur tanquam privatio, manifeſte requirit debitum, cum privatio non ſit niſi formæ debitæ. Si vero cauſetur tanquam pura negatio actus omiſſi, requiritur neceſſario, quod præcedat ipſe actus; quia negationes non aliter poſſunt fieri, & introduci de novo, niſi quatenus formæ oppoſitæ præexiſtentes deſtruuntur; ut conſtat in negatione lucis, quæ alio modo fieri nequit, quam deſtruendo ipſam lucem. Non poteſt ergo omiſſio actus a voluntate cauſari, niſi vel immediate præcedat actus, qui omittitur, vel debitum non omittendi.

Ex hoc probata manet ſecunda pars concluſionis: nam qui expellit aliquam formam ab aliquo ſubjecto, eo ipſo, ſecluſo omni debito, cauſat in eo non eſſe talis formæ: Ergo cum voluntas tollit, & corrumpit actum præexiſtentem, cauſat, & ſecluſo quocumque debito, non eſſe, & omiſſionem talis actus. Et certe quis dicat hominem exiſtentem in Eccleſia, audientem ſacrum, in medio Miſſæ advertenter exire de Eccleſia ad ludendum, & tamen illum non voluntarie omittere Miſſam, quia id facit in die profeſto; vel non magis voluntarie Miſſam prætermittere, quam prandium, de quo non cogitat? Ergo omiſſio, quæ eſt per ceſſationem, & interruptionem actus jam incepti, poteſt eſſe voluntaria, ſine debito non omittendi.

Objicies primo contra primam partem concluſionis: Voluntarium definitur, quod eſt a principio intrinſeco cum cognitione finis: Sed

etiam

etiamſi non ſit præceptum, omiſſio prævſa eſt a principio intrinſeco, cum cognitione finis; cum enim præceptum forinſecus ſonans ſit quid mere extrinſecum, impertinenter ſe habet ad rationem principii intrinſeci: Ergo ſecluſo præcepto omiſſio prævſa voluntaria eſt.

Reſpondeo, conceſſa majori, negando minorem, ſecluſo enim præcepto, omiſſio, quæ præciſe eſt per negationem actus, non poteſt cauſari a voluntate; quia non poteſt ab illa cauſari, niſi ut privatio, quæ requirit neceſſario debitum, & exigentiam formæ. Nec valet, quod ait quidam Recentior, cogitationem, ſeu advertentiam rationis circa actum, qui omittitur, ſufficere, ut ejus omiſſio induat rationem privationis, ſubindeque voluntaria ſit. Privatio enim importat eſſentialiter debitum, ſeu exigentiam formæ, ſimplex autem cogitatio, ſeu advertentia celebrationis Miſſæ v. g. die, qua non obligat ejus præceptum, non cauſat debitum, ſeu exigentiam auditionis Miſſæ, cum talis cogitatio non dictet tali die eſſe audiendam Miſſam, ſed tantum eam audiri poſſe: Ergo talis cogitatio, ſeu advertentia celebrationis Miſſæ non ſufficit ad hoc, quod ejus omiſſio in die feriali induat rationem privationis, & voluntaria ſit. Ad probationem vero minoris dicendum eſt, quod quamvis præceptum ſit quid extrinſecum, non tamen impertinenter ſe habet ad rationem voluntarii, quod eſt a principio intrinſeco, ſed eſt conditio neceſſaria, ut omiſſio cauſetur a voluntate, ſubindeq; voluntaria ſit; quia, ut mox dicebamus, non poteſt cauſari a voluntate, niſi habeat rationē privationis, nec talē rationem induere, niſi ſupponat præceptū.

Obji-

Obiicies ſecundo: Quod eſt in poteſtate voluntatis, voluntarium eſt: Sed omiſſio Miſſæ, etiam ſi non ſit præceptum, eſt in poteſtate voluntatis: Ergo voluntaria eſt.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: Quod eſt in poteſtate voluntatis, voluntarium eſt, in potentia, concedo: in actu, nego, & conceſſa minori, diſtinguo conſequens diſtinctione majoris. Quod diximus de voluntario, dicendum eſt etiam de libero, quod eſt quædam ſpecies voluntarii, quod enim eſt in poteſtate voluntatis, cum indifferentia, & poteſtate ad ejus omiſſionem, eſt liberum in potentia, & in actu primo, non vero in actu ſecundo, ſi nullum ſit libertatis exercitium, De quo fuſius in Tractatu de peccatis.

Ex dictis infertur, effectum, qui ſequitur ad omiſſionem, non eſſe voluntarium, niſi ſit voluntaria ipſa omiſſio, atque adeo niſi vel immediate præcedat actus, qui omittitur, vel debitum non omittendi: v. g. omittit quis gubernare navim, ex qua omiſſione ſequitur navis ſubmerſio, hujuſmodi ſubmerſio non erit voluntaria, niſi is, qui omittit, teneatur dirigere illam, vel ſaltem actualis directio præcedat, & interrumpatur. Ratio manifeſta eſt, nam prædictus effectus non reducitur in voluntatem, nec participat rationem voluntarii, niſi media omiſſione, unde ubi hæc non fuerit voluntaria, nec talis effectus voluntarius erit: cum ergo ad hoc ut omiſſio voluntaria ſit, unum ex prædictis, ſcilicet vel debitum actus omiſſi, vel præexiſtentia ejus requiratur, ut ſupra oſtendimus, conſequens eſt, idem a fortiori requiri, ut effectus ex illa ſecutus voluntarius ſit.

CA-

CAPUT II.

De involuntario.

QUATUOR ſunt cauſæ involuntarii: violentia, metus, concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens, & ignorantia: Sicut enim voluntarium cauſatur ex duplici principio, nimirum ex voluntate, ſeu appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente; ita oportet, quod oppoſitum ejus, ſcilicet involuntarium, cauſetur ex oppoſitis principiis, & proveniat vel ex eo, quod operatio procedat a principio extrinſeco, ut contingit in his, quæ ex violentia, aut metu fiunt, aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam, & concupiſcentiam, ſeu paſſionem. Verum quia ea ſolum, quæ fiunt ex violentia, ſunt involuntaria ſimpliciter, ea vero, quæ fiunt ex metu, concupiſcentia, & ignorantia, ſunt mixta ex voluntario, & involuntario, de primo ſolum hic agemus, de aliis vero capite ſequenti.

Violentum ergo a Philoſophis definitur *id, quod eſt a principio extrinſeco, paſſo non conferente vim*, quod non debet intelligi pure negative (quaſi ſufficiat ſubjectum, cui vis infertur, non cooperari motui violento) ſed etiam poſitive, ita ut paſſum poſitive renitatur, & agenti extrinſeco reſiſtat. Ex quo intelliges, hæc quatuor nomina, *neceſſarium*, *violentum*, *coactum*, *involuntarium*, quæ interdum confunduntur, inter ſe differre, ſecundum diverſas formalitates, quas exprimunt. Neceſſarium enim dicitur, prout oppo-

ponitur contingenti, ſeu indifferenti, & importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppoſitum. Violentum includit quidem eandem neceſſitatem, & determinationem ex parte ejus, qui patitur violentiam, ſed addit ſupra neceſſarium, quod ſit a principio extrinſeco, quia a principio proprio, & intrinſeco nihil violentatur, cum tamen poſſit aliquid fieri neceſſario, & tamen eſſe a principio intrinſeco, ut patet in brutis, & in motibus primo primis. Coactum fere idem eſt, quod violentum, ſed proprie loquendo coactum ſolum opponitur ſpontaneo, ſeu voluntario, ideoque ſolum invenitur in cognoſcentibus; violentum vero etiam in rebus inanimatis reperitur, ut cum lapis projicitur ſurſum. Involuntarium interdum ſumitur pro coacto, aut violento, ſed tamen latius patet, quia poteſt contingere, quod aliquid ſit involuntarium non ſolum ratione violentiæ, ſeu quia eſt a principio extrinſeco, ſed etiam ratione ignorantiæ, & ex defectu cognitionis, ut capite ſequenti dicemus.

Quærunt hic Theologi, an voluntas humana, vel aliæ res creatæ, poſſint pati violentiam a Deo, & ab illo cogi. Pro reſolutione hujus difficultatis

Dico primo, per nullam potentiam poteſt inferri violentia voluntati in actu ab ea elicito. Ratio eſt, quia omnis actus elicitus a voluntate eſt eſſentialiter voluntarius, cum ſit a principio intrinſeco cum cognitione finis; imo eſt quædam actualis inclinatio voluntatis: Ergo non poteſt eſſe coactus, aut violentus, juxta illud Anſelmi lib. de libero arbit. cap. 6. *Invitus nemo poteſt velle, quia non poteſt velle nolens velle.*

Di-

Dices primo: Voluntas in actu elicito poteſt neceſſitari a Deo, ut patet in amore beatifico: Ergo &. cogi. Sed nego conſequentiam; ad hoc enim ut voluntas in actu elicito neceſſitetur, ſufficit, quod ſine indifferentia judicii moveatur, & applicetur ad illum; ut vero cogeretur, deberet talis actus eſſe a principio extrinſeco, cum reſiſtentia intrinſeci, quod repugnat actui voluntatis, cum eſſentialiter ſit actus vitalis, & actualis ejus inclinatio.

Dices ſecundo: Deus poteſt voluntatem inclinatam in aliquod objectum, v. g. in odium inimici, per motionem efficacem inclinare in oppoſitum, eamque de odio in amorem transferre: Ergo poteſt illi inferre violentiam, etiam quantum ad actus elicitos.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente; negando conſequentiam, ut enim egregie diſcurrit D. Thomas qu. 22. de ver. art. 8. *Quantumcumque voluntas immutetur in aliquid; non dicitur cogi in illud. Cujus ratio eſt, quia ipſam velle aliquid eſt inclinari in illud, coactio autem, & violentia eſt contra inclinationem illius rei, quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut præcedenti inclinationi ſuccedat alia inclinatio, ita ut prima auferatur, & ſecunda maneat, unde illud, ad quod inducit volontatem, non eſt contrarium inclinationi jam exiſtenti, ſed inclinationi, quæ prius inerat, unde non eſt violentia, neque coactio.*

Dices tertio: Peccatum eſt contra naturalem hominis inclinationem, ut dicitur in tractatu de peccatis: Ergo quando homo peccat, facit contra naturalem inclinationem, & per conſequens patitur violentiam.

Reſpondeo, peccatum eſſe contra naturalem

lem inclinationem hominis inadæquatam; & partialem, quam, ut rationalis eſt, habet ad bonum honeſtum, & rationi conſonum, quod eſt objectum partiale, & inadæquatum voluntatis humanæ; non tamen contra ejus inclinationem totalem, & adæquatam, qua fertur in ſuum objectum adæquatum, quod eſt bonum in communi, prout abſtrahit a vero, vel apparenti, ab honeſto, vel delectabili: Unde licet actus peccati poſſit dici violentus homini ſecundum quid, non tamen ſimpliciter, & abſolute.

Dico ſecundo, voluntas poteſt pati violentiam, quantum ad actus ab ea imperatos, & ab aliis potentiis inferioribus elicitos. Patet hoc, nam aliarum potentiarum actus poſſunt vel exerceri, vel impediri contra inclinationem voluntatis: v. g. poſſunt homini nolenti videre oculi vi aperiri: in quo caſu viſio illa non eſſet quidem violenta reſpectu potentiæ viſivæ, cum ab illa ut a principio intrinſeco procederet, bene tamen reſpectu voluntatis, quæ illi reniteretur; unde cum voluntas ſit inclinatio univerſalis, tendens ad bonum totius ſuppoſiti, talis viſio abſolute violenta dici deberet.

Dico tertio; non ſolum voluntatem, ſed nec ullam etiam creaturam poſſe pati violentiam a Deo. Ratio eſt, quia violentum ſimpliciter eſt, quod fit contra principalem inclinationem creaturæ: Sed omne, quod fit a Deo in creaturis, prout ab illo fit, eſt juxta præcipuam illarum inclinationem: Ergo nihil hujuſmodi poteſt dici ſimpliciter violentum. Major conſtat, minor probatur. In qualibet creatura præcipua, & ſuperior inclinatio eſt ad obediendum Deo omnium creatori, & gu-

ber-

bernatori, ſive faciendo, quod vult eam facere, ſive recipiendo quidquid in ea vult fieri: Ergo totum id, quod Deus in creaturis facit, vel facere poteſt, fit ſecundum præcipuam illarum inclinationem. Conſequentia patet, Antecedens probatur a D. Thoma 1. p. qu. 60. art. 5. hoc diſcurſu: Quod eſt alterius, majorem habet inclinationem in id, cujus eſt, quam in bonum proprium: Sed quælibet creatura eſt pars univerſi, & aliquid Dei: Ergo majorem habet inclinationem in bonum univerſi, & ad obediendum Deo, quam ad bonum ſibi proprium, & conveniens. Minor conſtat, majorem vero declarat D. Thomas exemplo manus, quæ ſeipſam naturaliter exponit ictui, ad conſervationem totius corporis, & virtuoſi civis, qui ſe exponit mortis periculo pro totius reipublicæ conſervatione. Idem conſtat in creaturis inſenſibilibus, licet enim grave ex propria inclinatione per gravitatem tendat deorſum, & leve per levitatem ſurſum, tamen, ne detur vacuum, grave propriæ gravitatis oblitum aſcendit, & leve contempta levitate deſcendit: Ergo naturaliter magis inclinatur pars in bonum totius, quam in bonum proprium.

Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quam in media; oppoſita enim inclinatio eſt inordinata, ſubindeque non poteſt eſſe a Deo creaturæ impreſſa: Sed bonum univerſi, & bonum divinum ſunt finis bonorum particularium, in quæ creaturæ inclinantur: Ergo creaturæ magis inclinantur in bonum divinum, & ad obediendum Deo, ut creatori, & gubernatori, quam in bonum ſibi proprium, & connaturale. Unde Sapient. 16. dicitur: *Ignis, ut nu-*

trirentur juſti , etiam ſuæ virtutis oblitus eſt: creatura enim tibi fateri deſerviens, &c. Quibus verbis Scriptura declarat,quod dum creaturæ a Deo moventur ad effectum aliquem, qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quaſi obliviſcuntur hujuſmodi inclinationis, ſubjiciendo illam potentiæ obedientiali , per quam Deo ad nutum inſerviunt; ſicque prædicta inclinatio in ordine ad reſiſtentiæ effectum, eſt ibi veluti ſub oblivione, & quaſi non eſſet. Hinc Auguſtinus lib. 26. contra Fauſtum ait, quod *Deus creator, & conditor omnium creaturarum nihil contra naturam facit : id enim eſt cuique naturale , quod ille facit, a quo eſt omnis numerus, motus, & ordo naturæ.* Et D. Thomas qu. 1. de potentia art. 3. ad 1. dicit, quod *omnes creaturæ quaſi pro naturali habent, quod a Deo in eis fit, & propter hoc in eis diſtinguitur potentia duplex, una naturalis ad proprias operationes, & motus, alia, quæ obedientia dicitur ad ea, quæ a Deo recipiunt.*

Objicies primo: plura Deus efficit , quæ naturis rerum repugnant, ſubindeque quæ ipſis reſiſtentibus fiunt, ut cum ſolem in medio cœli detinuit ad vocem Joſue, & retrotraxit tempore Ezechiæ Regis Judæ; item quando dividens mare rubrum, & Jordanem, ad tranſitum filiorum Iſrael, fecit aquas ſurſum ſtare quaſi pro muro: Ergo violentiam infert creaturis.

Reſpondeo, effectus illos fuiſſe quidem contra particularem inclinationem illarum creaturarum, ſubindeque fuiſſe violentos ſecundum quid; quia tamen facti ſunt ſecundum inclinationem univerſalem,qua quelibet creatura magis inclinatur ad bonum divinum, & ad obediendum Deo ut creatori, & guberna-

tori univerſi, quam in bonum ſibi proprium, & connaturale, non poſſunt dici violenti ſimpliciter, vel contra naturam, ſed præter, aut ſupra naturam.

Objicies ſecundo: Dæmones patiuntur violentiam in alligatione ad ignem inferni, cum illa habeat rationem pœnæ, illique Dæmones renitantur, quantum poſſunt: Sed illa alligatio fit a Deo: Ergo Deus poteſt creaturis inferre violentiam.

Reſpondeo, Dæmones pati violentiam ſecundum quid in alligatione ad ignem tartareum, quæ violentia ſufficit, ut talis alligatio habeat rationem pœnæ: Eos tamen non pati violentiam abſolute, & ſimpliciter, quia etiam in Dæmonis natura, & voluntate concedenda eſt illa inclinatio univerſalis ad obediendum Deo, ut ſupremo Domino, & conditori naturæ illius, quæ potentior eſt omni alia, per quam Dæmones pœnæ ſibi a Deo inflictæ reluctantur.

CAPUT III.

De mixto ex voluntario, & involuntario.

§. I.

An, & quomodo ex metu facta ſint mixta ex voluntario, & involuntario?

DICO primo, quæ ex metu aguntur, mixta ſunt ex voluntario, & involuntario. Ita D. Thomas hic qu. 6. ubi hanc concluſionem probat tum ex Philoſopho, & Nyſſeno, qui ea, quæ per metum aguntur, appellant mixta ex voluntario, & involuntario; Tum et-

etiam quia ea, quæ per metum aguntur; ſecundum ſe non ſunt voluntaria, imo ſunt involuntaria, ſed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum ſcilicet malum, quod timetur: v. g. mercator abſolute, & ſine periculo tempeſtatis nollet projicere merces in mare, tempore tamen tempeſtatis, ad fugiendam mortem, quæ timetur, vult eas projicere, & de facto projicit in mare: Ergo quæ per metum aguntur, mixta ſunt ex voluntario, & involuntario. Addo, quod in objecto actus ex metu facti reperiuntur ratio mali, & ratio boni, ſufficientes ad cauſandum nolitionem, & volitionem, quæ ſunt principia voluntarii, & involuntarii: v. g. in hoc, quod eſt projicere merces in mare, eſt ratio mali, ut patet, cum ex hoc mercator maximum damnum incurrat, & ratio boni, cum aſſumatur ut medium ad conſervandam vitam, ſeu ad evadendum mortis periculum.

Ad pleniorem hujus concluſionis intelligentiam obſervandum eſt, aliud eſſe aliquid fieri ex metu, aliud cum metu: particula enim *cum* ſolam concomitantiam, particula vero *ex* cauſalitatem importat. Unde tunc dicitur aliquid fieri ex metu, quando metus eſt cauſa talis actus, ita ut ex metu moveatur homo ad ſic operandum, ut cum quis ex metu mortis projicit merces in mare. Tunc vero cenſetur fieri cum metu, quando reperitur metus ſimul cum actione, ſed non eſt cauſa movens, & impellens ad illam; ſicut Martyres cum metu mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, ſed ex Dei amore, & obedientia. Intelligitur ergo noſtra concluſio de opere ex metu elicito, & qui ſit vera cauſa actionis, non vero de metu concomitante

tan-

tantum, cum hic in actionem non influat, ſed eam ſolum comitetur.

Dico ſecundo, quæ ex metu fiunt, ſunt voluntaria ſimpliciter, & involuntaria ſecundum quid. Eſt etiam D. Thomæ articulo citato, ubi ſic diſcurrit: Illud quod eſt voluntarium hic, & nunc, ponderatis omnibus circumſtantiis, & involuntarium tantum ſecundum ſe, abſtrahendo a circumſtantiis, eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium tantum ſecundum quid: Sed opus factum ex metu eſt voluntarium hic, & nunc, ponderatis circumſtantiis, & involuntarium, conſideratum ſecundum ſe. Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundum quid. Minor patet exemplo ſupra adducto projectionis mercium. Major autem probatur ex diſcrimine, quod omnes admittunt inter intellectum, & voluntatem: nam per hoc diſtinguitur voluntas ab intellectu, quod iſte conſiderat res ſecundum ſe, & cum abſtractione a materia ſingulari; illa vero reſpicit objectum exiſtens, & veſtitum omnibus circumſtantiis, cum quibus in exercitio ponitur.

Confirmatur: Quod eſt volitum efficaciter, & abſolute, nolitum vero inefficaciter, & conditionate ſolum, eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundum quid: At opus factum ex metu eſt volitum efficaciter, & abſolute, & nolitum inefficaciter ſolum, & conditionate, ut conſtat in prædicto exemplo projectionis mercium: Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium tantum ſecundum quid.

Objicies primo contra primam concluſionem: Quando quis metu pœnarum inferni legem obſervat, talis obſervantia nihil habet in-

voluntarii, aut diſplicentiæ, alias eſſet mala, & vitioſa, quod repugnat Tridentino ſeſſ. 6. can. 8. & ſeſſ. 14. cap. 4. Ergo quæ fiunt ex metu, non ſunt mixta ex voluntario, & involuntario.

Reſpondeo primo, metum cauſare quidem involuntarium ſecundum quid, quando objectum, quod per metum eligitur, eſt malum ſecundum ſe, ſolumque ad vitandum majus malum habet rationem eligibilis, ſicut in exemplo ſupra adducto projectio mercium non aliunde eſt bona, niſi quia conducit ad mortem vitandam. Si vero objectum, quod per metum eligitur, non eſt malum ſecundum ſe, ſed abſolute bonum, voluntas non habet actum nolitionis circa ipſum. Unde cum obſervatio mandatorum ſit per ſe bona, & nullo modo mala, etiam abſtrahendo a periculo gehennæ inferni, hinc fit, quod talis obſervantia ex metu pœnarum facta nihil habet involuntarii, aut diſplicentiæ. Juxta quam ſolutionem, & doctrinam, prima noſtra concluſio non eſt accipienda omnimo univerſaliter, quaſi D. Thomas intendat, voluntarium ex metu non poſſe reperiri abſque involuntario, ſed magis indefinite, quia hoc verificatur in pluribus.

Si quis autem contendat, doctrinam, & concluſionem D. Thomæ veram eſſe univerſaliter, & abſque ulla exceptione, vel limitatione, reſpondere poterit, in obſervatione legis, facta ex ſolo metu gehennæ, poſſe eſſe aliquid involuntarii, & diſplicentiæ, abſque eo, quod illa ſit mala, aut vitioſa: dupliciter enim conſiderari poteſt actio, quæ præcipitur, nempe materialiter, & in eſſe rei, & formaliter prout præcepta eſt, ſeu prout importat applicationem divinæ legis ad illam;

Si

Si hoc ſecundo modo conſideretur, ejus diſplicentia ſemper illicita eſt, quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus poſſit licite reſpui. Si vero primo modo ſpectetur, poteſt eſſe licita ejus diſplicentia, quia res præcepta poteſt afferre aliquid laboris, & faſtidii, quod ſecundum ſe conſideratum, non habito reſpectu ad legem divinam, poteſt licitam diſplicentiam terminare, ut patet in dolore, & triſtitia, quam Chriſtus habuit in horto olivarum, non quidem de obſervatione præcepti moriendi, ſibi a Patre impoſiti, ſed de difficultate, & moleſtia operis ſibi præcepti, ſecundum ſe, & præciſe ſumpta.

Objicies ſecundo contra ſecundam concluſionem: Matrimonium, & votum ſolemne ſunt invalida, ſi fiant ex metu cadente in conſtantem virum: Ergo ea, quæ fiunt ex metu, non ſunt voluntaria ſimpliciter. Antecedens eſt certum, ut de matrimonio conſtat ex cap. *Locum*, & ex cap. *Veniens* de Sponſalibus; & de voto ſolemni ex Tridentino ſeſſ. 25. de Regularibus cap. 19. ubi conceditur, ut Religioſi ex metu profeſſi poſſint intra quinquennium reclamare, & ſi probaverint profeſſionem ex metu eſſe factam, quod ſit nulla. Conſequentia etiam videtur manifeſta; nam omne matrimonium, & omne votum ſimpliciter voluntarium debet eſſe validum.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & ad probationem illius diſtinguo Antecedens: Omne matrimonium, & omne votum ſimpliciter voluntarium debet eſſe validum, per ſe loquendo, & attento jure naturali, concedo: per accidens, & attenta diſpoſitione juris poſitivi,

nego. Poteſt enim Eccleſia ponere quaſdam conditiones, ſine quibus votum, aut matrimonium non ſint valida, quamvis ſint ſimpliciter voluntaria, inter quas una eſt, ut fiant ſine metu: Sicut etiam in matrimonio aliam ſtatuit conditionem, quod ſcilicet fiat coram parocho, & duobus, vel tribus teſtibus: idcoque matrimonium clandeſtinum, licet omnino voluntarium, invalidum eſt.

§. II.

Utrum concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens cauſet involuntarium ſecundum quid, ſicut metus?

Reſpondeo negative cum D. Thoma hic art. 7. ubi cum ſibi primo loco hoc argumentum objeciſſet; *Sicut metus eſt quædam paſſio; ita & concupiſcentia: Sed metus cauſat quodammodo involuntarium: Ergo etiam concupiſcentia*, ſic reſpondet: *Ad primum dicendum, quod timor eſt de malo, concupiſcentia vero reſpicit bonum: malum autem ſecundum ſe contrariatur voluntati, ſed bonum eſt voluntati conſonum: unde magis ſe habet timor ad cauſandum involuntarium, quam concupiſcentia.*

Hæc tamen doctrina D. Thomæ videtur difficilis, & plures patitur inſtantias; nam experientia compertum eſt, plura agi per concupiſcentiam, quæ ſecundum ſe ſumpta repugnant voluntati; ut cum avarus expendit pecunias ad conſequendam aliquam delectationem, quas ſecundum ſe, ſecluſo ordine ad delectationem, vellet ſine dubio retinere, doletque non parum de earum expenſione. Item in operante ex concupiſcentia, vel paſſione

ſione multoties ſunt iſtæ duæ conſiderationes: hoc opus eſt mihi bonum ſecundum ſenſum, quia delectabile, & eſt mihi malum ſecundum rationem, quia contra legem Dei: Ergo quando conſentit concupiſcentiæ, vel paſſioni, ſic vult illud agere, quatenus delectabile ſenſui, quod nollet illud facere, quatenus eſt contra rationem.

Reſpondeo, quod cum Divus Thomas articulo citato, poſt Ariſtotelem, Nyſſenum, & Damaſcenum, docet ea, quæ fiunt ex concupiſcentia, non eſſe involuntaria ſecundum quid, ſicut ea, quæ procedunt ex metu, non intendit omnino negare, ei quod ex concupiſcentia fit, poſſe aliquid involuntarii admiſceri, ſed aſſerere duntaxat hujuſmodi involuntarium non cauſari ex concupiſcentia, ſicut in his, quæ fiunt ex metu, ab ipſo metu cauſatur. Et ratio diſcriminis, quam S. Doctor tradit, optima eſt: nam cum concupiſcentia ex nulla parte malum reſpiciat, ſed præciſe bonum delectabile, non habet ex ſe inducere ad aliquid voluntati repugnans; unde ſi in his, quæ fiunt ex concupiſcentia, aliquid involuntarii admiſceatur, non eſt ex ipſa concupiſcentia, ſed aliunde omnino per accidens provenit. E contra vero, cum objectum metus ſit malum, quod difficile poteſt vitari, & ideo ut vitetur, habet inclinare ad eligendum minus malum, quod ſecundum ſe voluntati repugnat, ſolumque eligitur, ut conducit ad talem finem, hinc fit, ut involuntarium in operibus metu factis repertum ex ipſo metu quodammodo ortum ducat, & non ei per accidens ſolum adjungatur, ſicut in his, quæ fiunt ex concupiſcentia.

§. III.

Utrum ignorantia cauſet involuntarium?

IGnorantia dividitur in antecedentem, concomitantem, & conſequentem. Antecedens ea dicitur, quæ antecedit actum voluntatis, hoc eſt quæ nullo modo eſt volita, unde ad illam requiritur, quod ille, qui ignorat, ſufficientem adhibeat diligentiam ad eam vincendam, cum tali intentione, ut ſi ea ablata eſſet, non produceret effectum, quem producit ex ignorantia Exempli cauſa, emittit aliquis ſagittam in aliquem locum, ubi eſt homo abſconditus, ignorat tamen ibi latere hominem, & ſufficientem adhibet diligentiam, ut exploret, an ibi ſit homo, ea intentione, ut ſi ſciret eum ibi latere, ſagittam non emitteret: ſi ille talem hominem configat, & interficiat, talis occiſio dicitur procedere ex ignorantia antecedenti.

Concomitans vocatur illa, quæ mere per accidens, & concomitanter ſe habet ad actum voluntatis, & quæ neque movet hominem ad operandum, neque illum removet, ſeu prohibet ab operatione, ſed homo eſt ita diſpoſitus, ut æqualiter, & eodem modo operaretur, ſi talis ignorantia non adeſſet, ac operatur cum illa: v. g. ſi quis venationis cauſa circumeat ſylvam, & deprehendat hoſtem, ignorat tamen eum eſſe hoſtem, & adhibita prius ſufficienti diligentia, exiſtimans eſſe feram ibi latitantem, emittit ſagittam, & interficit hoſtem, talis occiſio dicitur procedere ex ignorantia concomitanti, quia tunc licet ille ignoret eſſe hoſtem, eſt tamen ita diſpoſitus, ut ſi illum agnoſceret, interficeret.

Deni-

Denique ignorantia conſequens illa eſt, quæ conſequitur actum voluntatis, ſeu quæ volita eſt, quando ſcilicet voluntas vult ignorare id, quod ſcire poterat, & tenebatur. Porro dupliciter ignorantia poteſt eſſe volita, primo directe, quando ſcilicet voluntas expreſſe vult rem aliquam ignorare, ut liberius peccet, juxta illud Pſalmi 35. *Noluit intelligere, ut bene ageret*, & hæc ignorantia dicitur *affectata*. Secundo indirecte, quando voluntas expreſſe quidem non vult ignorare, non tamen curat addiſcere ea, quæ poteſt, & tenetur ſcire, & hæc ignorantia vocatur *craſſa*, quia eſt voluntaria ob incuriam negligentis voluntatis, quæ tepore veluti impinguatur, & incraſſatur. Dicitur etiam *ſupina*, quia qui deſides ſunt, ſupini jacere ſolent. His præmiſſis,

Dico, ignorantiam antecedentem cauſare involuntarium ſimpliciter; conſequentem voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundum quid; concomitantem vero neque cauſare voluntarium, neque involuntarium, ſed non voluntarium.

Prima pars hujus aſſertionis patet, quod enim cauſat effectum omnino nolitum, & repugnantem inclinationi voluntatis, cauſat involuntarium ſimpliciter: Sed ignorantia antecedens hoc præſtat, ut patet in exemplo ſupra adducto, projiciens enim ſagittam ex ignorantia antecedente occidit hominem, quem noluiſſet occidere, & quem dolet occidiſſe: Ergo ignorantia antecedens cauſat involuntarium ſimpliciter.

Secunda vero ſic oſtenditur: Qui vult cauſam alicujus effectus, vult etiam in ipſa cauſa effectum ex ea ſecutum: Ergo cum ignorantia

conſequens ſit ſimpliciter volita, etiam effectus ex illa ſecutus erit ſimpliciter volitus in illa, & per conſequens ſimpliciter voluntarius.

Quod vero talis ignorantia cauſet involuntarium ſecundum quid, ſic probatur: Quod ſit contra aliquam inclinationem voluntatis eſt involuntarium ſecundum quid: Sed effectus proveniens ex ignorantia conſequente ſit contra aliquam inclinationem voluntatis: Ergo eſt involuntarius ſecundum quid. Major patet, minor probatur: Operans cum tali ignorantia ita eſt affectus, dum operatur, ut, ſi adeſſet ſcientia, non poneret effectum, unde illo poſito, & adveniente ſcientia, triſtatur; ut patet, cum quis non facta ſufficienti diligentia, putans occidere feram occidit amicum: Ergo voluntas operans cum tali ignorantia habet aliqualem inclinationem in oppoſitum. Patet conſequentia, nam ut ait Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 1. *Eorum, qui per inſcitiam agunt, is, quem facti pœnitet, invitus egiſſe dicitur.*

Tertia demum pars, quæ aſſerit, ignorantiam concomitantem neque cauſare voluntarium, neque involuntarium, ſed non voluntarium, patet exemplo ſupra adducto; ſi aliquis enim ardenter hoſtis necem exoptans, & caſu per ſylvam obambulans, credens interficere feram, occidat inimicum, talis hoſtis internecio ex una parte non eſt involuntaria poſitive, cum voluntati occiſoris nequaquam repugnet, non eſt etiam poſitive voluntaria, cum voluntarium debeat eſſe a principio intrinſeco cum cognitione, ille vero ignoret ibi latere hoſtem, unde emiſſio ſagittæ non imperatur, niſi a voluntate necandi feram: Ergo talis effectus neque eſt voluntarius, neque

que involuntarius, ſed ſolum non voluntarius.

Ex his intelliges, ignorantiam antecedentem excuſare a peccato, cum tollat rationem voluntarii, ſine qua non poteſt eſſe peccatum, conſequentem accuſare, cum effectus ex illa ſecutus ſit ſimpliciter volitus; concomitantem vero nec excuſare, quia non tollit omnem voluntatem ſaltem conditionatam peccati, nec accuſare de ſe, quia voluntas non peccat, dum omnem debitam, & ſufficientem diligentiam adhibet.

CAPUT IV.

De Voluntario libero.

Liberum tripliciter dicitur, a ſervitute, a coactione, & a neceſſitate. Non agemus hic de prima, vel ſecunda ſpecie libertatis, ſed ſolum de tertia, quæ libertas arbitrii, ſeu indifferentiæ appellari ſolet; de qua egregie Bernardus ſerm. 81. in Cantica: *Arbitrii libertas eſt plane divinum quiddam, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro.*

§. I.

Libertas indifferentiæ convenit homini, non ſolum in ſtatu naturæ integræ, ſeu in creatione ſua, ſed etiam poſt Adæ lapſum, & in ſtatu naturæ corruptæ.

Utrumque de fide certum eſt, nam de homine in primo ſtatu conſiderato dicitur Geneſ. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram*, quod SS. Patres

tres ad libertatem indifferentiæ, quam homo a Deo in creatione accepit, communiter referunt, ut Tertullianus, Irenæus, Damaſcenus, & alii.

Nec obeſt, quod etiam plures per imaginem Dei in homine intelligant dominium ejus ſuper reliquas creaturas. Conſequens enim eſt, ut qui habet aliorum dominium, habeat multo magis & ſui. Unde Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 6. *Quale enim erat, ut totius mundi poſſidens homo, non in primis animi ſui poſſeſſione regnaret aliorum dominus, ſui famulus?* Et Novatianus lib. de Trinit. cap. 1. *Cum omnia* (inquit) *in ſervitutem illi dediſſet, ſolum liberum eſſe voluit; nam & liber eſſe debuerat, ne incongruenter imago Dei ſerviret.* Ex quo probata manet ſecunda pars, cum enim imago Dei non fuerit omnino deleta in nobis per peccatum originale, poſt lapſum Adami, & in ſtatu naturæ corruptæ, remanſit in homine libertas indifferentiæ, licet non tam perfecta, ſicut erat in ſtatu juſtitiæ originalis. Unde Tridentinum ſeſſ. 6. can. 3. *Si quis liberum hominis arbitrium poſt Adæ peccatum amiſſum, & extinctum eſſe dixerit, anathema ſit.*

Dices primo: Auguſtinus epiſt. 107. ad Vitalem ſic ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus.* Et in Enchir. cap. 30. *Libero arbitrio male utens, homo & ſe perdidit, & ipſum:* Ergo cenſet hominem in ſtatu naturæ lapſæ libero carere arbitrio, in pœnam peccati originalis.

Reſpondeo, Auguſtinum his locis non intendere per peccatum Adami perditam fuiſſe naturalem, & nativam hominis libertatem, ſed facultatem ad bene agendum expeditam, ſeu

ſeu completam bene agendi, & peccati vitandi poſſibilitatem: quia illa habetur per gratiam, quam peccato primi parentis perdidimus. Ita clare ſeipſum explicat Auguſtinus lib. 1. contra duas epiſtolas Pelagian. cap. 2. his verbis: *Libertas quidem perilt per peccatum, ſed illa, quæ in paradiſo fuit, habendi plenam cum immortalitate juſtitiam, propter quod natura humana divina indiget gratia*. Et lib. 2. cap. 15. *Peccato Adæ liberum Arbitrium de natura hominum periiſſe non dicimus, ſed ad peccandum valere in hominibus ſubditis diabolo; ad bene autem, pieque vivendum non valere, niſi ipſa voluntas hominis Dei gratiâ fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cognitionis, ſermonis adjuta*.

Dices ſecundo: D. Auguſtinus in libro operis imperfecti contra Julianum, & pluribus aliis in locis, bifrontem indifferentiæ poteſtatem, quam Julianus, & alii Pelagiani in libertatem inducebant, acerrime impugnat, eamque veluti baſim, & fontem, ac nidum hæreſis Pelagianæ rejicit: Ergo talis libertas non poteſt tribui hominibus in ſtatu naturæ lapſæ, ſine hæreſi manifeſta, & evidenti cum Pelagianis commercio.

Reſpondeo, Auguſtinum reprobaſſe libertatem indifferentiæ, quam Julianus, & alii Pelagiani admittebant, quia exiſtimabant, voluntatem hominis lapſi eſſe in perfecto æquilibrio, ſicut erat in ſtatu innocentiæ, & æque pronam in bonum, ac in malum; ſubindeque negabant liberum arbitrium per peccatum Adami fuiſſe attenuatum, ac debilitatum, & ratione concupiſcentiæ magis propenſum ad bonum delectabile contrarium rationi, quam ad bonum honeſtum, & ratio-

ni conſonum, ut teſtatur D. Proſper in epiſtola ad Auguſtinum, ubi Maſſilienſium errores referens, ait: *Putant, ut quia prævaricator ideo dicitur non obediſſe, quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc devotus fuiſſe, quia voluit, & quantum quiſque ad malum, tantum habeat facultatem ad bonum, parique momento animum ſe ad vitia, vel virtutes movere.*

§. II.

Ad humanorum actuum moralitatem, ſeu ad meritum, & demeritum, non ſufficit libertas a coactione, ſed requiritur libertas indifferentiæ.

HÆc etiam aſſertio eſt certa de fide, & oppoſita ſententia ab Innocentio X. damnata, ut hæretica, conſtatque ex SS. Patribus, qui paſſim docent, ſublata libertate indifferentiæ, actus noſtros nec præmio, nec pœna, nec laude, nec vituperio dignos eſſe. Ita Hieronymus lib. 2. contra Jovinianum, ubi ſic ait: *Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia neceſſitate trahimur; alioquin ubi neceſſitas eſt, nec damnatio, nec corona eſt*. Quod dictum refert Auguſtinus de natura, & gratia cap. 5. illudque approbat, ut veriſſimum, certiſſimum, atque notiſſimum, & in lib. de duabus animabus cap. 11. ait, quod *iſta cantant & in montibus Paſtores, & in Theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in Scholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum.*

Idem docet D. Thomas quæſt. 6. de malo art.

art. unico his verbis: *Quidam poſuerunt, quod voluntas hominis ex neceſſitate ſe movet ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur, non enim omne neceſſarium eſt violentum.* De qua ſententia continuo ſic cenſet: *Hæc autem opinio eſt hæretica, tollit enim rationem meriti, & demeriti ab actibus humanis.* Et in 2. diſt. 24. quæſt. 3. art. 3. ait, quod *ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur:* Sed dominium voluntatis eſt per libertatem indifferentiæ, per quã in ejus poteſtate eſt agere, vel non agere, aut agere hoc, vel illud, ut docet idem S. Doct. 1. p. quæſt. 82. ar. 1. ad 3. ubi dicit, quod *ſumus domini noſtrorum actuum, ſecundum quod poſſumus hoc, vel illud eligere:* Ergo libertas indifferentiæ eſt fundamentum moralitatis, ſubindeque meriti, & demeriti actuum humanorum.

Ratio etiam id ſuadet; nam actus noſtri non alia ratione dicuntur morales, niſi quia ſubjacent regulis morum, & ab illis regulantur; ſicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quod ſubditur regulis artis: Sed actus pure ſpontanei, & a ſola coactione immunes non poſſunt regulis morum ſubjici, nec ab eis dirigi, & regulari: Ergo nec morales dici. Major patet, minor vero ſic oſtenditur. Cum regula, ſeu lex adhibeatur actionibus, ut eas ab extremis ad medium regulæ deducat, fruſtra illa adhiberetur actioni, quæ non eſt variabilis ſecundum medium, & extrema, ſed ſuapte natura invariabilis, & ad unum determinata: Atqui actus pure ſpontanei, & a ſola coactione immunes ſunt omnino invariabiles, & ad unum ex ſua natura determinati, ut conſtat in amore beatifico, & in volitione beatitudinis

nis in communi: Ergo illi non poſſunt ſubjici regulis morum, nec ab eis dirigi, & regulari.

Obſervandum tamen, quod ut actus ſint moraliter boni, aut mali, meritorii, vel demeritorii, non requiritur neceſſario libertas contrarietatis, ſeu ſpecificationis, ſed ſufficit libertas contradictionis, ſeu exercitii; nam eo ipſo quod aliquis actus ſit liber quoad exercitium, & indifferens ad hoc ut ſit, vel non ſit, poteſt cadere ſub regulis morum, & per eas dirigi, ac determinari. Unde Chriſtus, dum erat viator, exercebat actus meritorios, & moraliter bonos, & tamen cum eſſet ab intrinſeco impeccabilis, non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum, & malum. Item Angeli in primo inſtanti beatitudinem meruerunt per actum charitatis, qui fuit neceſſarius quoad ſpecificationem, & liber tantum quoad exercitium, cum in illo inſtanti peccare non potuerint, ut in Tractatu de Angelis oſtenſum eſt.

Objicies primo: D. Thomas in 2. diſtinct. 40. quæſt. 6. artic. 1. ait, quod actus ſunt in genere moris, ex hoc quod ſunt voluntarii: Sed actus pure ſpontanei, ut volitio boni ut ſic, & amor beatificus, ſunt voluntarii, cum ſint a principio intrinſeco, cum cognitione: Ergo ſunt in genere moris, & gaudent bonitate morali. Ratio etiam id ſuadet, ſi enim amor beatificus careret bonitate morali, careret aliqua perfectione, quæ convenit amori viæ, ſubindeque eſſet minus perfectus, quod videtur abſurdum.

Reſpondeo, quod quando S. Th. ait, actus eſſe in genere moris, ex eo quod ſunt voluntarii, uſurpat voluntariū pro libero, ut frequenter fieri ſolet, non vero pro ſpontaneo. Unde actus pure ſpontanei, ut amor beatificus, non gaudent

gaudent bonitate morali. Nec propterea amor beatificus eſt minus perfectus amore viæ, quia eadem, & major perfectio ea, quam habet amor viæ, ratione mortalitatis, reperitur eminenter in amore patriæ, ratione phyſicæ entitatis, & determinationis neceſſariæ ad ſuum objectum. Addo, quod amor beatificus non caret abſolute bonitate morali, ſicut abſolute non caret libertate, quia licet ad Deum ſecundum ſe terminetur neceſſario, ad ipſum tamen ut eſt in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur libere, & ut ſic participat moralitatem, ut conſtabit ex mox dicendis de amore beatifico Chriſti.

Objicies ſecundo: D. Thomas quæſt. 19. de verit. art. 6. & in 3. ſentent. diſtinct. 28. quæſt. 1. artic. 2. docet, actum charitatis, quo Chriſtus Deum diligebat, dum eſſet viator, fuiſſe meritorium: Ergo cenſet ad meritum non requiri libertatem a neceſſitate, ſed ſufficere libertatem a coactione. Unde ibidem in reſp. ad 5. ſic ait: *Etiamſi liberum arbitrium Chriſti eſſet determinatum ad unum numero, ſicut ad diligendum Deum (quod non facere non poteſt) tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, ſive meriti, quia in illud non coacte, ſed ſponte tendit, & ita eſt actus ſui dominus.*

Reſpondeo, D. Thomam locis citatis ſolum velle actum charitatis Chriſti, dum erat in via, fuiſſe meritorium, non prout reſpiciebat Deum ſecundum ſe, quia ut ſic erat neceſſarius, ſed prout terminabatur ad eſſentiam, & bonitatem divinam, quatenus erat ratio diligendi creaturas, præſertim rationales, pro quibus mori debebat, quia ut ſic erat liber quantum ad exercitium.

Sed

Sed dices: Ergo perperam aſſignavit D. Thomas pro oſtendenda libertate actus dilectionis in Chriſto hanc cauſalem: *Quia in illum non coacte, ſed ſponte tendit*, ſed debebat dixiſſe, quia adhuc reſpectu iſtius actus, ut terminati ad creaturas, habet indifferentiam.

Sed nego conſequentiam: licet enim ſpontaneitas, ſeu negatio coactionis non ſit ratio formalis fundans in dilectione Chriſti laudabilitatem, & meritum, eſt tamen ratio permittendi in eadem dilectione, ut terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis fundantem rationem laudabilitatis, & meriti; quia ſi dilectio beata Chriſti eſſet coacta, nullo modo poſſet eſſe libera libertate contradictionis, nec conſequenter meritoria. Ut ergo D. Thomas ſalvet, actum dilectionis in Chriſto ſub aliqua ſui conſideratione fuiſſe liberum libertate contradictionis, ac proinde meritorium, recte hanc cauſalem aſſignat, *quia in illum non coacte, ſed ſponte tendit*, additque, *& ita eſt ſui actus dominus*; quia, ut dixi, ſpontaneitas, ſeu negatio coactionis eſt ratio permittendi dominium, ac indifferentiam contradictionis in dilectione Chriſti beatifica, ut ad creaturas terminata.

§. III.

Indifferentia contradictionis, ſeu poteſtas ad agendum, vel non agendum eſt de eſſentia libertatis, ſecus vero indifferentia contrarietatis ad bonum, & malum.

PRima pars eſt contra Janſenium, qui lib. 6. de gratia Chriſti, fere per totum, conatur

natur oſtendere, libertatem ſimpliciter dictam non importare eſſentialiter niſi ſolam immunitatem a coactione, cum luce, ac directione rationis; ſicque aſſerit, voluntatem eſſe liberam ſimpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur, quamvis aliqui ſint neceſſarii ſimpliciter, ut amor beatificus, vel amor, quo Deus ſeipſum diligit, aut quo Spiritus Sanctus producitur.

Noſtra tamen aſſertio communis eſt apud Theologos, tam domeſticos, quam extraneos, & probatur primo ex SS. Patribus, qui propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria, & idcirco liberum arbitrium comparant ſtateræ in æquilibrio poſitæ, vel cardini in utramque partem verſatili. Ita Baſilius homil. in Pſal. 61. ubi ſic ait: *Unicuique noſtrum intus ineſt ſtatera quædam a conditore noſtro fabricata, per quam rerum naturas poſſit appendere, bonumque a malo diſcernere*. Quam cognitionem Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 6. his verbis expreſſit: *Quaſi libripens mancipati a Deo boni libertas, & poteſtas arbitrii*. Similiter Auguſtinus lib. 3. de libero arbit. cap. 1. docet, hominem eſſe liberum, quia huc, atque illuc detorquere poteſt quendam quaſi cardinem voluntatis ſuæ.

Probatur ſecundo ex D. Thomà, qui 1. p. qu. 83. art. 1. probat hominem eſſe liberi arbitrii, quia *judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum*. Quæ ratio nulla eſſet, ſi libertas noſtræ voluntatis in ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate a coactione conſiſteret. Et qu. 19. art. 10. ad 2. ut explicet, quomodo Deus ſit liber, licet non

poſſit

poſſit velle malum culpæ, reſpondet, hoc non obeſſe, *quia voluntas divina ad oppoſita ſe habet, inquantum velle poteſt hoc eſſe, vel non eſſe.* Quibus verbis aperte recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non vero ad ſpontaneitatem, ut ejus libertatem ſalvet. Item in 2. diſt. 25. quæ. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem* (inquit) *arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere poſſit, vel non facere, & hoc Deo convenit, bona enim, quæ facit, poteſt non facere.* Ubi probat indifferentiam, ut ſalvet libertatem arbitrii: Ergo libertas non ſolum ſecundum ſtatum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, ſed etiam ſecundum propriam rationem formalem, communem Deo, & hominibus, indifferentiam, ſeu poteſtatem ad agendum, vel non agendum includit, & non in ſola ſpontaneitate, ſeu ratione perfecte voluntarii adæquate conſiſtit.

Probatur tertio: Liberi arbitrii ratio conſiſtit in eo, quod actus noſtros ſub noſtra poteſtate, & dominio habeamus, unde Græci principium liberum *αὐτεξούσιον* appellant, quæ vox ſignificat ſui potentem, & dominum actionis ſuæ: At dominium, & poteſtas ſupra noſtros actus non dicit ſolam ſpontaneitatem, & immunitatem a coactione, ſed inſuper eſſentialiter requirit indifferentiam, & poteſtatem ad oppoſita: Ergo & libertas. Major conſtat, minor probatur ex D. Auguſt. & S. Thoma: Ille enim de ſpiritu, & littera cap. 31. ſic ait: *Hoc quiſque habere in poteſtate dicitur, quod, ſi vult, facit, ſi non vult, non facit.* Iſte vero 1. p. qu. 82. art. 1. ad 3. *Sumus domini* (inquit) *noſtrorum actuum, ſecundum quod poſſumus hoc, vel illud eligere.* Et 1. contra Gent. cap. 68. *Dominium, quod habet voluntas*

ſupra

ſupra ſuos actus, per quod in ejus poteſtate eſt velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cauſæ exterius agentis: ſpontaneitas autem, ſeu immunitas a coactione non excludit determinationem virtutis ad unum, ſed tantum violentiam cauſæ exterius agentis: Ergo dominium, & poteſtas ſupra noſtros actus non importat ſolam ſpontaneitatem, & immunitatem a coactione.

Probatur quarto: Certum eſt, Lutherum, & Calvinum veram homini eripuiſſe libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere ſpontanee, & ſine coactione, atque ſub luce, & regimine rationis; imo hoc ipſum aperte profitetur Calvinus lib. 2. inſtit. cap. 6. his verbis: *Liberi arbitrii hoc modo dicitur homo, quod voluntate agat, non coactione*. Et lib. 2. de libero arbit. *Si coactioni* (inquit) *opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor, & conſtanter aſſevero, ac pro hæretico habeo quiſquis ſecus ſentiat*: Ergo vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate a coactione non ſalvatur, ſed etiam indifferentiam, ſeu poteſtatem ad agendum, vel non agendum eſſentialiter includit.

Demum probari poteſt eadem pars hoc diſcurſu: Auguſtinus paſſim profitetur, concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam eſſe, obſcuriſſimam, & paucis intelligibilem: At ſi vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate conſiſteret, & ſola interna coactione violaretur, difficultas illa leviſſima, ac nulla prorſus eſſet, cum apud omnes fere Theologos conſtet, voluntatem noſtram non poſſe a Deo cogi, quantum ad actus ab ea elicitos, ut §. 2. oſtendimus: Unde libertatis noſtræ cum

gra-

gratia efficaci concordia non ſolum manifeſta eſſet, & ab omnibus intelligibilis, ſed etiam illorum extremorum diſcordia impoſſibilis eſſet, & prorſus inintelligibilis, quia ut ait Anſelmus ſupra relatus: *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle:* Ergo vera hominis libertas non conſiſtit in ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate a coactione, ut contendit Janſenius.

Secunda pars aſſertionis, quæ dicit indifferentiam contrarietatis ad bonum, & malum non pertinere ad eſſentiam libertatis, ſed ſolum ad ſtatum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, nondum clare videntibus divinam eſſentiam, probatur primo ex Auguſtino lib. 1. operis imperfecti folio 150. ubi reprehendit Julianum, aliosque Pelagianos, quod libertatis eſſentiam explicarent per poteſtatem indifferentiæ circa bonum, & malum, ſeu quæ poſſit bene, & male velle, & ex hoc falſo eorum principio contra Julianum ſic argumentatur: *Liberum non eſt, niſi quod duo poteſt velle, id eſt bonum, & malum: liber ergo Deus non eſt, qui malum non poteſt velle, de quo etiam dixiſti, Deus niſi juſtus eſſe non poteſt. Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?*

Probatur ſecundo eadem pars: Indifferentia contrarietatis ad bonum, & malum importat potentiam ad peccandum: Sed potentia ad peccandum non pertinet ad eſſentiam libertatis: Ergo nec indifferentia contrarietatis ad bonum, & malum. Major patet, minor vero probatur primo ex Anſelmo in dialogo de libero arbitrio cap. 1. ubi ait: *Nec libertas, nec libertatis pars eſt peccandi poteſtas*. Probatur ſecundo ex D. Tho-

Thoma quæſt. 22. de verit. art. 6. ubi ſic habet: *Velle malum, nec eſt libertas, nec pars libertatis, quamvis ſit aliquod ſignum libertatis.* Id fuſius declarat 1. p. qu. 62. art. 8. ad 3. ubi ſic diſcurrit: *Liberum arbitrium ſic ſe habet ad eligendum ea, quæ ſunt ad finem, ſicut ſe habet intellectus ad concluſiones. Manifeſtum eſt autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diverſas concluſiones procedere poſſit ſecundum principia data: ſed quod in aliquam concluſionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc eſt ex defectu ipſius. Unde quod liberum arbitrium diverſa eligere poſſit, ſervato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus, ſed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad defectum libertatis; unde major libertas arbitrii eſt in Angelis, qui peccare non poſſunt, quam in nobis, qui peccare poſſumus.* Ubi notanda ſunt illa verba, *libertas arbitrii*, illa enim aperte declarant, S. Doctorem non loqui de libertate a peccato, vel a miſeria (ut aliqui interpretantur) ſed de libertate a neceſſitate, hæc enim per libertatem arbitrii intelligitur. Quare falſum eſt, & a mente S. Thomæ penitus alienum, quod ait Petrus a S. Joſeph in opuſculo, quod D. Thomæ defenſionem appellat diſp. 2. ſect. 8. nempe viatores eſſe magis liberos, quam beatos, libertate a neceſſitate, tametſi beati dicantur magis liberi, quam viatores, tum libertate a peccato, tum libertate a miſeria. Hoc, inquam, prorſus a veritate alienum eſt, quia cum libertas a neceſſitate ſit perfectio ſimpliciter ſimplex, & ut ait D. Bernardus ſupra relatus, *Divinum quiddam præfulgens in anima, ſicut gemma in auro*, ſi viatores ſint magis li-

beri libertate a neceſſitate, quam beati, & comprehenſores, erunt illis ſuperiores in aliqua perfectione ſimpliciter ſimplici, quæ in Deo formaliter reperitur, & qua creatura intellectualis cæteras omnes antecellit. Unde fures, & adulteri Chriſtum, Beatiſſimam Virginem, & ſuprēmum Angelorum in aliqua perfectione ſimpliciter ſimplici ſuperabunt: quod non ſolum videtur abſurdum, ſed etiam piarum aurium offenſivum.

Confirmatur: Libertas indifferentiæ eſt eximia illa, ac ſingularis perfectio, ſecundum quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus, ut §. 1. ex SS. Patribus declaravimus: Sed abſurdum eſt dicere, imaginem Dei perfectiorem eſſe in viatoribus, quam in beatis, & in peccatoribus, quam in ſanctis. Ergo & aſſerere illos libertate indifferentiæ iſtis eſſe liberiores.

Objicit primo Janſenius contra primam partem noſtræ aſſertionis; Liberi arbitrii ratio in eo conſiſtit, quod actus noſtros habeamus in noſtra poteſtate: Sed actus pure ſpontanei, ſeu a ſola coactione immunes ſunt in noſtra poteſtate: Ergo ſunt liberi, atque adeo libertas in ſola ſpontaneitate ſalvatur. Major conſtat ex ſupra dictis, minorem autem probat Janſenius ex Auguſtino perſæpe aſſerente, illud eſſe in noſtra poteſtate, quod cum volumus, facimus, vel quod facimus, ſi volumus, ut patet ex cap. 3. libri 2. de lib. ar. bit. ubi ait: *Illud nos habere in poteſtate dicimur, quod cum volumus, facimus*: Sed actus pure ſpontanei, & a ſola coactione immunes fiunt a nobis, cum volumus: Ergo ſunt in noſtra poteſtate. Unde ait Janſenius lib. 6. de gratia Salvat. cap. 8. verſus finem: *In Augu-*

ſtini

ſtini doctrina paradoxum eſſe, quod actus aliquis voluntatis propterea liber ſit, quia ab illo deſiſtere voluntas, & non agere poſſit; quamvis doctrina hæc mira Scholaſticis, & non mediocriter mira videatur.

Reſpondeo, conceſſa majori, negando minorem, & ad probationem illius ex Auguſtini authoritate deſumptam dicendum eſt, quod quando Doctor Sanctus ait illud nos habere in poteſtate, quod cum volumus, facimus, hoc debet intelligi de eo, quod ita facimus, cum volumus, ut oppoſitum facere, & velle poſſimus, ſubindeque de actu indifferenti, & non pure ſpontaneo. Patet hoc ex ipſo Auguſtino de ſpiritu, & littera cap. 31. ubi ſic pronuntiat: *Hoc quiſque in poteſtate habere dicitur, quod ſi vult, facit, ſi non vult, non facit.* Indeque colligit fidem eſſe in noſtra poteſtate, quia credimus, ſi volumus, & non credimus, ſi nolumus. Favet etiam communis, & uſitatus modus loquendi: Cum enim dicimur facere aliquid, cum volumus, aut ſi volumus, ſubintelligi ſolet, juxta communem hominum ſenſum, & non facere, cum volumus, aut ſi volumus, ita ut ſit in noſtra poteſtate velle, aut nolle, & facere, aut non facere, prout libet. Neque enim de his, quæ neceſſario fiunt, talis locutionis modus uſurpatur: v. g. Beati, qui neceſſario Deum diligunt, non dicunt de ſeipſis, diligimus Deum, cum volumus, aut ſi volumus; neque de illis quiſquam ſic ait: Sancti Deum videntes illum diligunt, ſi volunt, aut cum volunt. Item dicimus Deum poſſe creare alterum mūdum, ſi velit, quia id poteſt velle, ſed non dicimus, Patrem, & Filium poſſe producere Spiritum Sanctum, ſi volunt, aut cum volunt,

quia nimirum iſte modus loquendi ſignificat poteſtatem ad oppoſitum, quæ in prædictis exemplis deeſt.

Falſum etiam eſt, quod ſubdit Janſeni us nimirum in doctrina Auguſtini paradoxum inauditum eſſe, quod actus aliquis voluntatis propterea ſit liber, quia ab illo deſiſtere voluntas, & non agere poſſit; nam præter teſtimonia ſupra adducta, idem S. Doctor cap. 2. libri de gratia, & libero arbitrio, quem pro concilianda libertate cum gratia edidit, relatis ſcripturæ verbis: *Apposuit tibi ignem, & aquam, ad quodcunque volueris extende manum tuam. In conſpectu hominis vita, & mors, quodcunque placuerit, dabitur ei*, ſubjungit exclamando; *Ecce apertiſſime videmus expreſſum liberum humanæ mentis arbitrium*: illis ſcilicet verbis, quæ manifeſte ſonant libertatem indifferentiæ circa bonum, & malum. Ex quo patet alienam eſſe non ſolum a mente Auguſtini, ſed etiam a Scriptura ſacra Adverſariorum ſententiam, quæ libertatis eſſentiam in ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate a coactione conſtituit. Unde ad illos verba illa Auguſtini lib. 3. contra Julianum cap. 3. merito dirigere poſſumus: *Mira ſunt, quæ dicitis, nova ſunt, quæ dicitis, falſa ſunt, quæ dicitis: mira ſtupemus, nova cavemus, falſa convincimus.*

Objicit ſecundo Janſenius plura Auguſtini, & aliorum SS. Patrum teſtimonia, quibus aſſerunt ſolam coactionem officere libertati, vel libertatis eſſentiam definiunt, aut deſcribunt per ſolam immunitatem a coactione. In primis enim Auguſtinus lib. 3. de libero arbit. cap. 4. ait, homines juſte puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præſcientia*

ſua

ſua non cogit facienda , quæ futura ſunt . Et lib. de duabus animabus cap. 10. liberam voluntatem definit *animi motum cogente nullo* . Item D. Bernardus lib. de gratia , & libero arbitrio conſenſum liberum dicit eſſe illum, *qui non cogitur ; non extorquetur*. Et Magiſter in 2. diſt. 25. docet , *liberum dici arbitrium , quia ſine coactione , & neceſſitate poteſt appetere* . Demum S. Thomas eadem diſtinct. qu. 1. art. 4. ait : *Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non poteſt* .

Reſpondeo , quod quando S. Auguſtin. ait, homines juſte puniri , quos Deus prævidet peccaturos , *quia Deus præſcientia ſua non cogit facienda , quæ futura ſunt* , non intelligit ſtrictam illam , & rigoroſam violentiam , de qua loquuntur Philoſophi , & Theologi , ſed nomen illud uſurpat pro ſimplici neceſſitate , & docere intendit , nullam a Dei præſcientia voluntatibus noſtris inferri neceſſitatem , quæ a peccato excuſet . Similiter cum definit liberam voluntatem , *animi motum cogente nullo* , coactionem non ſumit ſtricte pro violentia proprie dicta , quæ repugnat actibus a voluntate elicitis, ſed late pro neceſſitate antecedente . Quo ſenſu etiam D. Bernardus , Magiſter ſententiarum , & S. Thomas intelligendi ſunt . Quod vero hæc interpretatio ſit legitima , conſtat primo ex Auguſtino diſp. 1. contra Fortunatum Manichæum, ubi illum ſic affatur : *Quomodo habemus peccata , ſi natura contraria nos cogit facere , quod facinus ? Qui enim cogitur neceſſitate aliquid facere , non peccat*. Et diſp. 2. docet, quod Manichæi affirmabant , *animam a contraria natura cogi delinquere* : id eſt, ex ipſius interpretatione, ita pelliciad peccandum , *ut reſi-*

ſtendi poteſtas nulla ſit. Conſtat ſecundo ex D. Thoma, qui in eodem ſenſu nomen coactionis uſurpat in 2. diſt. 25. qu. 1. ar. 2. dum dicit, intellectum vi demonſtrationis cogi, id eſt neceſſitari ad aſſentiendum. Et opuſc. 3. cap. 10. in fine ſic ait: *Eſt autem hic modus naturalis homini, ut libere agat, non coactus, quia rationales poteſtates ad oppoſita ſe habent*. Item 1. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Neceſſitas coactionis* (inquit) *eſt illa, quæ convenit alicui ex agente, ſicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non poſſit contrarium agere*. Quibus locis S. Doctor manifeſte coactionem pro neceſſitate uſurpat.

Objicies tertio: D. Thomas 1. p qu. 82. art. 1. ad 1. ait, quod *neceſſitas naturalis non aufert libertatem voluntatis*. Idem docet qu. 10. de potentia artic. 2. ad 5. ex quo ibidem infert, Deum libere ſeipſum diligere, & Patrem libere producere Spiritum Sanctum: Ergo cenſet neceſſitatem non repugnare libertati voluntatis, ſed duntaxat coactionem.

Reſpondeo, duplicem in nobis diſtinguendam eſſe libertatem, unam complacentiæ, ſeu ſpontaneitatis, & libentiæ, quæ eſt libertas improprie dicta, & ſecundum quid; dum enim quælibet res ſponte in bonum ſibi connaturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua ſponte, & ſine ullo prorſus impedimento fluit, dicitur libere fluere: alteram proprie dictam, quæ libertas arbitrii nominatur, & indifferentiam judicii, ac electionem voluntatis importat. Quando ergo S. Thomas docet, quod neceſſitas naturalis non repugnat libertati, quod Deus libere ſeipſum diligit, & quod Spiritus Sanctus libere a Patre procedit, loquitur de prima libertate, non de ſecunda, quam expreſ-

ſe docet non ſolam coactionem violentam, ſed etiam neceſſitatem prorſus excludere, ut conſtat 1. contra Gent. cap. 68. ubi expreſſis terminis ait: *Dominium, quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in ejus poteſtate eſt velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cauſæ exterius agentis.*

Dices: D. Thomas in 2. diſtinct. 25. art. 1. ad 4. ait, beatos habere liberã electionem circa viſionem, & amorem Dei: Ergo non ſolum libertatem ſpontaneitatis, ſeu libentiæ, ſed etiam libertatem arbitrii admittit in ordine ad actus neceſſarios, quales ſunt clara Dei viſio, & amor beatificus.

Reſpondeo, D. Thomam ibi non loqui de viſione, & amore, prout terminantur ad Deum ſecundum ſe, ſed prout terminantur ad divinam eſſentiam, in quantum eſt ratio videndi, vel amandi has, vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent neceſſariam habitudinem, ſic enim cadunt ſub libera electione beatorum, cum ſub hac ratione non afferant bonitatem, quæ neceſſario rapiat voluntatem illorum.

Objicies quarto contra ſecundam partem aſſertionis: Scriptura Sacra Eccle. 15. explicat libertatem hominis per poteſtatem extendendi manum ad bonum, & malum: Ergo indifferentia contrarietatis ad bonum, & ad malum eſt de ratione libertatis.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo conſequens: eſt de ratione libertatis, quantum ad ejus eſſentiam, & quidditatem, nego: quantum ad ſtatum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, non confirmatis in gratia, concedo. Solutio patet ex ſupra dictis.

§. IV.

Non eſt de ratione agentis liberi , ut poſitis omnibus natura , & cauſalitate ad agendum prærequiſitis , poſſit non agere in ſenſu compoſito .

PRobatur primo ratione fundamentali: Ea, quæ ſecundum ordinem naturæ tantum prærequiruntur ad agendum, ſunt ſimul cum actu (prioritas enim naturæ eſt ſolum prioritas cauſalitatis, & inſtantis a quo, non vero prioritas temporis, & inſtantis in quo) unde quia quod eſt, quando eſt, neceſſe eſt eſſe , impoſſibile eſt, quod poſitis omnibus natura prærequiſitis in agente libero ut operetur , poſſit non agere in ſenſu compoſito, ſeu negationem actionis cum illis componere, alias poſſet non actum cum actu , & formam cum ejus negatione conjungere ,

Confirmatur : Illa , quæ proprietate ſolum naturæ, & cauſalitatis operationem antecedunt, conſtituunt agens liberum in ratione principii actualis operationis , unde ſicut principium actuale operationis non poteſt cum ejus negatione componi , ita nec illa, quæ prioritate ſolum naturæ operationem agentis liberi antecedunt .

Probatur ſecundo : Unum ex prærequiſitis ut Deus operetur ad extra , eſt æternum decretum de illo opere , v. g. de creatione mundi : Sed , poſito tali decreto , Deus non poteſt non agere in ſenſu compoſito,id eſt non poteſt componere ſuum decretum de creatione mūdi cum non creatione illius (quia id implicat ob ipſius immutabilitatem) & nihilominus

Deus

Deus liberrime creavit mundum: Ergo non eſt neceſſarium ad ſalvandam libertatem, quod poſitis omnibus natura, & cauſalitate ad agendum prærequiſitis, poſſit quis non agere in ſenſu compoſito.

Confirmatur: In ſententia Suaris, Vaſquis, & aliorum Recentiorum, gratia congrua eſt de prærequiſitis ad agendum, & tamen illa non poteſt componi cum diſſenſu, vel cum negatione actionis; alioquin falleretur divina præſcientia, quæ prævidit hominem in his occaſionibus, & circumſtantiis infallibiliter conſenſurum, & eadem gratia ſimul eſſet congrua, & incongrua, quod implicat contradictionem. Item prædeſtinatio, donum perſeverantiæ, & confirmationis in gratia libertatem non deſtruunt, & tamen non poſſunt cum peccato, & damnatione componi. Nam ut ait D. Thomas quæſt. 23. de verit. art. 5. ad 3. *Non enim iſta ſunt incompoſſibilia, Deus vult iſtum ſalvari, & iſte poteſt damnari: ſed iſta ſunt incompoſſibilia, Deus vult iſtum ſalvari, & iſte damnatur*. Idem de dono perſeverantiæ docet Auguſtin. in lib. de corrept. & gratia cap. 12. ubi ait, illud donum eſſe tale, *ut non ſolum ſine illo perſeverantes eſſe non poſſint, verum etiam ut per hoc donum non niſi perſeverantes ſint*. Quod idem eſt, ac cum tali dono non perſeverantiam non poſſe componi. Unde Petavius tomo 1. lib. 9 cap. 7. *Illud, quod per Chriſti merita tribuitur donum, non ſolum dat poſſe, ſi velint, ſed etiam velle, quod poſſunt, & eſt tale, ut eo dato non niſi perſeverantes ſint, id eſt ut certo, & quod in ſcholis dicitur, infallibiliter perſeverent; tametſi libere gratiæ illi, donoque conſentiant, non neceſſario,*

ſed itaut diſſentire poſſint, quod Tridentina ſciſcit Synodus, quamvis, ut non diſſentire velint, eodem illo perſeverantiæ dono perficitur. Ergo non eſt de ratione liberi arbitrii, ut poſitis omnibus ad agendum prærequiſitis, prioritate naturæ, & cauſalitatis, poſſit non agere in ſenſu compoſito, ſeu negationem actionis cum illis componere.

Objicies primo: Cum Philoſophi dicunt, Illud eſſe liberum agens, quod poſitis prærequiſitis omnibus ad agendum, poteſt agere, & non agere, utrumque ſine dubio eodem modo uſurpant, & eodem modo poſſe putant: Ergo ſi agens liberum, poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum, poſſit agere in ſenſu compoſito, poterit etiam eodem modo non agere.

Reſpondeo, Antecedens eſſe verum, ſi intelligatur de prærequiſitis ad agendum prioritate durationis, & inſtantis in quo, non vero ſi intelligatur de prærequiſitis, prioritate duntaxat cauſalitatis, & inſtantis a quo, quia cum illa (ut ſupra dicebamus) conſtituant agens liberum in ratione principii actualis operationis, illis poſitis, agens liberum proprie loquendo non poteſt agere, ſed de facto agit, retinendo tamen potentiam ad non agendum, ſeu ad non continuandum actionem, quam elicit.

Objicies ſecundo cum P. Jacobo Platel Societatis JESU, in Synopſi curſus Theologici, „ tomo 2. num. 23. Tridentinum ſeſſ. 6. ex-„ plicans concordiam libertatis cum gratia, „ cap. 5. docet, *hominem poſſe abjicere inſpira-„ tionem*, qua ad juſtificationem perducitur. „ Et can. 4. definit, *liberum arbitrium, a Deo „ motum, & excitatum poſſe diſſentire, ſi velit*.

„ *velit*. Quæ verba *abjicere*, *diſſentire*, a-
„ perte indicant ſenſum compoſitum; cum
„ abjicere ſit rem habitam dimittere, aut
„ ſibi oblatam reſpuere; diſſentire vero
„ non ſit quomodocumque conſentire, aut
„ non conſentire excitationi non exiſten-
„ ti, ſed excitationi de facto exiſtenti non
„ conſentire, ſeu cum illa exiſtente diſſen-
„ ſum, aut non conſenſum conjungere. Quod
„ etiam apertius indicat Concilium Seno-
„ nenſe in decreto fidei 15. dicens: *Non eſt*
„ *tale Dei trahentis auxilium, cui reſiſti non*
„ *poſſit*. Et S. Thomas quodlib. 1. art. 7. ad
„ 2. ubi ſic ait: *Propter hoc quod virtus ra-*
„ *tionalis ſe habet ad oppoſita, ideo ſic movet*
„ *Deus mentem humanam ad bonum, quod*
„ *tamen poteſt huic motioni reſiſtere*. Adde,
„ quod ſi iſtæ Conciliorum definitiones
„ non intelligerentur in ſenſu compoſito,
„ non repugnarent erroribus Lutheri, Cal-
„ vini, aliorumque libertatis hoſtium, quos
„ clarum eſt iſta non negaſſe in ſenſu di-
„ viſo, cum non fuerint tam ſtupidi, ut
„ ſenſerint hominem, præciſe, quantum eſt
„ ex parte voluntatis, & indifferentiæ ju-
„ dicii, non poſſe actum divinæ excitatio-
„ ni oppoſitum exercere abſolute, & non
„ ſuppoſita excitationis exiſtentia. Deinde
„ eundem ſenſum convincit hæc ratio,
„ quod nempe ad perfectam libertatem in-
„ differentiæ (qualem convenire homini
„ lapſo conſtat) requiratur potentia pro-
„ xima, & expedita ad utrumlibet, vi cu-
„ jus homo dicatur ſimpliciter poſſe u-
„ trumlibet, & habere ita plenum ſui actus
„ dominium, ut ultimate ſolum oriatur ex
„ propria ejus determinatione, quod pona-
„ tur, vel non ponatur. Jam vero ad hujuſ-

„ modi potentiam neceſſarium eſt, ut ho-
„ mo cum omnibus prærequiſitis abſolute
„ antecedentibus, ſeu quæ habere, vel non
„ habere non eſt in ejus poteſtate, æque
„ poſſit actum, ac non actum componere,
„ alioquin enim omnes, aut fere omnes
„ noſtri actus neceſſarii nobis eſſent libe-
„ ri, ut conſideranti facile patebit.

Reſpondeo, Tridentinum, dum ait ſeſſ. 6. cap. 5. hominem poſſe abjicere divinam illuminationem, & inſpirationem, loqui de gratia moraliter excitante, quæ cum ſe teneat ex parte actus primi, & non ſit de prærequiſitis ad agendum prioritate tantum naturæ, & cauſalitatis, ut gratia phyſice præmovens, poteſt conjungi, & componi cum diſſenſu. Eodem modo aliqui interpretantur alium locum deſumptum ex canone 4. ejuſdem ſeſſionis, talique interpretationi favere videntur hæc verba immediate præcedentia: *Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum, & excitatum nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti, atque vocanti*, &c. quæ verba gratiam vocantem, & moraliter ſolum excitantem ſignificant. Unde quando poſtea ſubditur, *liberum arbitrium poſſe diſſentire, ſi velit*, hoc ad eandem gratiam excitantem, atque vocantem referendum eſſe exiſtimant. Hæc ſolutio videtur probabilis, ſtando in verbis, & textu illius Canonis. Sed quia plures Theologi cenſent, intentum Concilii in illo Canone fuiſſe proſcribere errores Lutheri, & Calvini, qui negabant voluntatem libere cooperari divinæ gratiæ, eamque ſub motione Dei efficaci retinere potentiam ad diſſenſum, veroſimilius, & probabilius eſt, Concilium ibi loqui de motione Dei efficaci, ac definire liberum arbi-

trium,

trium, ut ſubeſt tali motioni, retinere diſſentiendi potentiam, non in ſenſu compoſito, ſed diviſo; hoc enim ſufficit ad illius intentum, & ad proſcribendum errorem Lutheri, & Calvini, qui, ut infra oſtendemus, in voluntate mota a Deo auxilio efficaci abſolutam diſſentiendi potentiam negabant. Nec obſtat, quod Concilium utatur verbo *diſſentire*, quod ſenſum compoſitum indicare videtur, illud enim explicandum eſt de diſſenſu materialiter, & ſpecificative ſumpto, prout ſignificat actum contrarium illi, ad quem Deus movet, non vero de diſſenſu reduplicative, & formaliter accepto, prout dicit ſenſum compoſitum reſiſtentiæ cum gratia, ſeu motione Dei efficaci.

Ad Concilium Senonenſe (præterquam quod illud a Sede Apoſtolica non fuit confirmatum, nec approbatum) facile reſpondetur, verba illa, *non eſſe tale Dei trahentis auxilium, cui reſiſti non poſſit*, vel intelligenda eſſe de auxilio ſufficienti, & moraliter excitante, vel explicanda eſſe de potentia reſiſtendi, ſeu diſſentiendi in ſenſu diviſo. Eodem modo intelligendus eſt, & explicandus S. Thomas, dum ait quodlib. 1. quod *ſic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere*. Nam idem S. Doctor pluribus in locis in Tractatu de voluntate Dei relatis, præſertim 1. 2. quæſt. 10. artic. 4. ad 3. expreſſe docet, hominem non poſſe motioni Dei efficaci in ſenſu compoſito reſiſtere, ſeu diſſentire, ſic enim ait: *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni, quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen eſt impoſſibile ſimpliciter*.

Illud vero, quod ſubdit præfatus Author, nem-

nempe quod ſi prædicta Tridentini definitio non intelligeretur in ſenſu compoſito, non repugnaret errori Lutheri, & Calvini, leve, ac frivolum eſt, & veritati manifeſte repugnans; cum enim illi hæretici doceant, divina decreta, & auxilia ita eſſe efficacia, ut indifferentiam omnem humanæ voluntatis abſorbeant, ſolamque ſpontaneitatem, ſeu immunitatem a coactione in ea relinquant, evidens eſt, eos non poſſe admittere, conſequenter ad illud principium, in voluntate efficaciter a Deo mota potentiam diſſentiendi in ſenſu diviſo, quæ cum ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate a coactione ſtare non poteſt; unde hoc ipſo quod Tridentinum citato canone definit, in voluntate mota remanere talem diſſentiendi potentiam, illorum hæreticorum errorem prorſus eliminat, & concordiam libertatis cum gratia efficaci firmat, & ſtatuit.

Nec valet, quod addit idem Author, nempe Lutherum, & Calvinum non fuiſſe adeo ſtupidos, ut ſenſerint hominem, præciſe quantum eſt ex parte voluntatis, & indifferentiæ judicii, non poſſe actum divinæ excitationi oppoſitum exercere abſolute, & non ſuppoſita excitationis exiſtentia. Non valet, inquam, tum quia, ut dicebamus, illi exiſtimabant efficaciam divinæ motionis abſorbere, & conſumere omnem voluntatis indifferentiam, ſubindeque in ea non relinquere diſſentiendi potentiam. Tum etiam, quia licet admiſerint, ſublata gratia efficaci, & ut loquitur Adverſarius, *non ſuppoſita excitationis exiſtentia*, voluntatem habere diſſentiendi potentiam, inde tamen male infert, eos non negaſſe potentiam diſſentiendi in ſenſu diviſo, qualem admittunt Thomiſtæ; hæc enim non con-

conſiſtit in eo, quod voluntas ſublata gratia, & motione Dei poſſit non agere, non vero quandiu illa ſtat, & in voluntate remanet, ut imaginatur, & ſupponit ille Recentior, cum aliis ejuſdem Societatis Theologis; hic enim ſenſus compoſitus, & diviſus plane Calviniſticus eſt, non vero Thomiſticus, teſte Alvare lib. 2. reſp. c. 1. n. 34. ubi ſic ait: *Senſus compoſitus non eſt ille, qui in argumento inſinuatur, quod videlicet quando gratia efficax eſt in voluntate, non poſſit voluntas non agere, hic enim ſenſus confictus fuit a Calvino.* Idem teſtatur P. Annatus in libro de libertate incoacta pagina 226. his verbis: *Quem invenient Janſeniani inter Thomiſtas, qui dixerit voluntatem divina gratia prædeterminatam carere proxima ad diſſentiendum potentia? Quem dabunt, qui diſtinctionem ſenſus compoſiti, & diviſi ſic interpretetur, ut ſenſus ſit, voluntatem a Deo motam poſſe diſſentire, quando illa motio aberit, & advenerit alia?*

Demum ad rationem reſpondetur, quod licet ad perfectam libertatem indifferentiæ requiratur, quod liberum arbitrium habeat ſui actus dominium, & oriatur ex propria ejus determinatione, quod ponatur, vel non ponatur; quia tamen tale dominium non eſt ſupremum, ſed ſubditum, ac ſubordinatum dominio primi liberi, & primi determinantis, nunquam ponitur, nec poni poteſt liberi arbitrii determinatio, niſi prius natura voluntas ſub indifferentia objectiva judicii, quæ eſt proxima radix libertatis, moveatur, & applicetur a Deo ad volendum, & ſe determinandum. Nec ad libertatem arbitrii neceſſe eſt (ut ait Adverſarius) quod homo cum omnibus prærequiſitis abſolute antecedentibus æ-

que poſſit actum, ac non actum componere; alioquin, cum prærequiſita ad agendum prioritate ſolum naturæ, & cauſalitatis, ſint ſimul cum actu (utpote applicatio ad ipſum, & veluti quædam illius inchoatio) ad libertatem requireretur, quod voluntas poſſet ſimul ponere actum, & non actum, ſeu negationem actus cum ejus exiſtentia, & poſitione conjungere, quod manifeſtam implicat contradictionem.

TRACTATUS III.

DE ACTIBUS HUMANIS.

EXPLICATA conditione generali actuum humanorum, nempe ratione voluntarii, & liberi, quæ eſt fundamentum moralitatis ipſorum, conſequens eſt, ut de illis tam in eſſe phyſico, quam in eſſe moris conſideratis breviter diſſeramus. Illi vero ad octo præcipuos reduci poſſunt, quorum aliqui reſpiciunt finem, alii circa media verſantur. Primus eſt ſimplex volitio, quæ reſpicit finem præciſe ſecundum ſe, appetitu inefficaci, & ſimplicis complacentiæ. Secundus dicitur intentio, quia per illum voluntas tendit in finem, ut per media obtinendum. Tertium conſilium, quod non ſolum importat inquiſitionem mediorum, ſed etiam judicium, ſeu ſententiam, qua unum ceteris eſſe præferendum judicatur. Quartus conſenſus, quo voluntas complacet ſibi

ſibi de mediis inventis, & approbat illa. Quintus electio, qua voluntas acceptat unum præ aliis. Sextus imperium, quo intellectus cum motione quadam a præcedenti electione participata intimat voluntati executionem mediorum. Septimus uſus, quo voluntas applicat potentias exequentes ad opus. Octavus eſt ipſius finis aſſecutio, ex qua reſultat quies, ſeu delectatio, quæ fruitio appellatur. De his ergo octo actibus in hoc tractatu breviter agendum eſt, incipiendo ab illis, qui ſunt circa finem, & progrediendo ad alios, qui circa media verſantur.

CAPUT I.

De ſimplici volitione finis

CIRCA hunc actum nulla fere eſt difficultas, vel controverſia inter Theologos: conſtat enim ex jam dictis, illum appellari ſimplicem volitionem, eo quod habeat objectum omnino ſimplex, nempe finem ſumptum præciſe ſecundum ſe; cum alii poſteriores vel reſpiciant finem in ordine ad media, ut intentio, vel media cum reſpectu ad finem, ſicut electio, conſenſus, & uſus, atque ita non habent objectum ſimplex, ſed aliquo modo duplicatum.

Conſtat etiam, hoc eſſe diſcrimen inter voluntatem ſumptam pro potentia volitiva, & pro primo ejus actu, qui eſt ſimplex volitio, quod in prima acceptione habet pro objecto adæquato bonum ut ſic, abſtrahens a bono finis, & medii, in ſecunda vero reſpicit ſolum finem ut objectum adæquatum. Unde S. Thomas hic qu. 8. art. 2. *Si loquamur de voluntate*

tate ſecundum quod nominat potentiam , ſic ſe extendit ad finem, & ad ea, quæ ſunt ad finem .... Si autem loquamur de voluntate, ſecundum quod nominat actum, ſic proprie loquendo eſt finis tantum. Quia nimirum voluntas, ut nominat actum, & ſimplicem volitionem ſignificat, fertur in id tantum, quod eſt objectum per ſe potentiæ, unde quia objectum per ſe voluntatis eſt finis tantum (nam ea quæ ſunt ad finem, non ſunt bona, vel volita propter ſeipſa, ſed ſolum ex ordine ad finem) ſimplex volitio reſpicit ſolum finem, non vero media. Sicut primus actus potentiæ intellectivæ, qui dicitur intelligentia, non reſpicit concluſiones, ſed prima principia. Unde Philoſophus 3. Ethic. cap. 2. *Voluntas eſt finis, electio autem eorum, quæ ſunt ad finem*. Quæ verba exponens D. Thomas articulo citato ad 1. ait, quod *Philoſophus loquitur de voluntate, ſecundum quod proprie nominat ſimplicem actum voluntatis, non ſecundum quod nominat potentiam.*

Tertio conſtat apud omnes fere Theologos, & Philoſophos, exceptis Nominalibus, objectum voluntatis, aut ſimplicis volitionis eſſe ſolum bonum, ut abſtrahit a vero, vel apparenti, ſubindeque voluntatem non poſſe ferri in malum, ſub ratione mali. Rationem aſſignat D. Thomas hic art. 1. quoniam appetitus, ſive appetitio nihil aliud eſt, quam inclinatio quædam appetentis in aliquid: nihil autem inclinatur niſi in aliquid ſibi ſimile, aut aliquo modo conveniens: Hoc autem eſt bonum: Ergo nemo appetit niſi bonum verum, vel apparens. Unde Dionyſius cap. 4. de divin. nomin. *Nemo intendens ad malum operatur*. Et Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 1. *Omnis*

ars,

ars, omniſque doctrina, & electio bonum appetere videntur. Qua de cauſa bene antiqui dixerunt: Bonum eſt, quod omnia appetunt. Cum ergo aliquis vult malum inimico, apprehendit illud ut ſibi bonum, & ſimiliter dolet de bono ipſius tanquam ſibi malo. Similiter quando damnati appetunt non eſſe, illud appetunt ut conducens ad carentiam mali, ſeu ad liberationem a miſeria, & pœna, ſub qua conſideratione habet aliquam rationem boni; nam ut ex Ariſtotele docet D. Thomas hic art. 1. ad 3. *Carere malo habet rationem boni.* Addo, quod, cum beatitudo duo includat, unum poſitivum, ſcilicet eſſe cumulum omnium bonorum, & aliud privativum, nempe carere omni miſeria, poteſt appeti duobus modis; primo per modum proſecutionis boni, & hoc contingit, quando aliquis appetit poſſidere, aut obtinere poſitive aliquod bonum; ſecundo per modum remotionis mali, ſicut quando aliquis deſiderat carere aliqua miſeria; & hoc ſecundo modo ipſi damnati, & miſeri, dum appetunt non eſſe, quærunt beatitudinem, quatenus tunc optant carere omni miſeria.

Dices: Voluntas eſt libera libertate contrarietatis circa bonum, & malum: Ergo poteſt indifferenter velle bonum, & malum. Reſpondeo, quod licet voluntas ſit libera libertate contrarietatis in ordine ad quodcunque bonum, & malum particulare, & limitatum, ſubindeque poſſit indifferenter illud velle, vel nolle, non tamen circa bonum, & malum ut ſic, ſed eſt determinata ab Authore naturæ ad amandum bonum ut ſic, & ad odiendum malum ut ſic: Quare ad libertatem voluntatis non requiritur, quod per actum proſecu-

cutionis poſſit ferri in malum ſub ratione mali, ſed ſufficit, quod poſſit velle malum ſu ratione boni. Unde Auguſtinus in Enchir. cap. 105. *Nec enim culpanda eſt voluntas, nec dicendum, aut voluntas non eſt, aut libera non eſt, quia beati eſſe ſic volumus, ut eſſe miſeri non ſolum nolimus, ſed nequaquam prorſus velle poſſimus.*

CAPUT II.

De motivo voluntatis.

Multa ſunt voluntatis motiva. Primum eſt voluntas ipſa, quæ ſeipſam efficienter movet de potentia ad actum. Secundum eſt intellectus, qui illam movet per objecti propoſitionem. Tertium eſt appetitus ſenſitivus, qui propter connexionem, & ſympathiam cum rationali, ſæpe illum inclinat ad idem objectum. Quartum eſt Deus, qui per modum extrinſeci principii illam efficienter movet ad omnes ſuos actus. Circa hæc motiva triplex eſt difficultas breviter hic reſolvenda. Prima eſt, quomodo intellectus per propoſitionem objecti moveat voluntatem, an in genere cauſæ efficientis, vel ſolum finalis, aut formalis extrinſecæ? Secunda, an in prima volitione finis voluntas ſeipſam moveat, vel ad illam a Deo ſpecialiter moveatur, & applicetur? Tertia, an voluntas non ſolum moraliter, ſed etiam phyſice moveatur a Deo?

§. I.

§. I.

Reſolvitur prima difficultas.

DIco primo, objectum apprehenſum, ſeu intellectus per apprehenſionem objecti, movet voluntatem in genere cauſæ finalis, & formalis extrinſecæ, non tamen efficienter, ſeu per modum principii quo activi.

Prima pars patet, objectum enim propoſitum movet voluntatem, in quantum eſt bonum: Ergo in eo genere cauſæ movet, in quo bonitas poteſt movere: Bonitas autem movet in genere cauſæ finalis, alliciendo appetitum ad ſui amorem, & deſiderium: Ergo & objectum apprehenſum.

Secunda pariter evidens eſt, cum enim voluntas ex ſe ſit indifferens, & indeterminata ad eliciendum actum hujus ſpeciei, v. g. actum amoris, vel odii, fugæ, vel deſiderii, ut hunc potius, quam illum producat, indiget aliqua forma, qua extrinſece determinetur: Sed talis forma extrinſeca nulla alia eſſe poteſt, quam objectum propoſitum ab intellectu: Ergo objectum cognitum movet, & determinat voluntatem in genere cauſæ formalis extrinſecæ. Unde D. Thomas infra qu. 18. art. 2. ad 2. ait: *Objectum habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat ſpeciem.*

Tertia vero pars, quam negant Cajetanus, Contradus, Medina, & alii ex noſtris Thomiſtis, probatur ratione fundamentali. Principium quo, ſeu ratio agendi eſt intrinſeca potentiæ, quæ operatur, cum illam conſtituat intrinſece potentem ad agendum; nam ſpecies impreſſa v. g. quæ eſt principium quo intellectio-

ctionis, conſtituens intellectum in actu primo complete potentem ad intelligendum, in ipſo recipitur: Atqui objectum cognitum non afficit intrinſece voluntatem, nec in ea recipitur: Ergo non poteſt concurrere per modum principii quo activi ad volitionem.

Nec valet communis reſponſio Adverſariorum, qui dicunt non requiri neceſſario formam, & rationem agendi eſſe intrinſecam potentiæ, eique inhærentem, ſed ſufficere, quod ſit in eadem eſſentia animæ. Non ſolum enim principium radicale, & remotum debet intrinſece compleri, ſed etiam proximum, quando eſt impotens, & incompletum in actu primo; unde non ſolum gratia habitualis ponitur in eſſentia animæ, ſed etiam habitus ſupernaturales in intellectu, & voluntate, ut poſſint elicere actus ſupernaturales: Ergo ſi voluntas non ſit ex ſe ſufficienter potens, & in actu primo quoad ſpecificationem ſuorum actuum, ut dicunt Adverſarii, non poterit per objectum tamquam per rationem agendi intrinſece compleri, & in actu conſtitui.

Confirmatur: Quod eſt impotens, non poteſt fieri potens, niſi intrinſece mutetur, quia denominatio potentis eſt intrinſeca, unde neceſſario debet peti a forma intrinſeca. Ex quo principio probant Thomiſtæ neceſſitatem præmotionis phyſicæ ad operandum, luminis gloriæ ad videndum Deum, motionis in inſtrumento ad effectum cauſæ principalis producendum: Ergo ſi voluntas de ſe ſit impotens ad attingendum rationem ſpecificam ſuarum operationum, ut fiat intrinſece potens, debet intrinſece mutari, & per conſequens illud, quod eſt illi ratio agendi, debet illi

eſſe

eſſe intrinſecum, & in eo immediate recipi, & non ſolum remote, & mediate.

Poteſt etiam probari eadem pars hoc diſcurſu; Illud eſt ratio agendi, cui terminus per actionem productus aſſimilatur: Sed terminus productus per volitionem non aſſimilatur objecto, ſed magis ipſi voluntati; cum nihil aliud ſit, quam impulſus, & inclinatio actualis in objectum, ſicut voluntas eſt inclinatio in actu primo: Ergo objectum non eſt ratio agendi reſpectu voluntatis, ſed ſolum reſpectu intellectus, cum terminus productus per intellectionem, ſcilicet verbum, aſſimiletur objecto, & ſit ejus ſimilitudo formalis.

Objicies primo: Verbum in divinis influit active in amorem; producit enim Spiritum Sanctum una cum Patre. unde S. Thomas 1. p. q. 43. art. 5. ad 2. *Filius eſt verbum, non qualecumque, ſed Verbum ſpirans amorem*: Ergo etiam in creatis verbum, ſeu conceptio intellectus active in amorem, & volitionem influit, ſaltem ut principium quo. Conſequentia probatur: Verbum Divinum differt a creato ſolum in hoc, quod divinum eſt per ſe ſubſiſtens, creatum vero eſt accidens: At ſubſiſtentia addita cauſæ non variat genus cauſalitatis, quamvis variet cauſandi modum; nam ſi calor ſubſiſteret ſine limitativo, nihilominus active calefaceret, ſicut modo, quamvis tunc operaretur ut quod, ex eo quod eſſet ſubſiſtens, nunc vero ſolum ſit agens ut quo: Ergo ſi Verbum in divinis active influat ut principium quod in amorem, debet etiam in creatis effective in eum influere, ſaltem ut principium quo.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem. Tum quia Verbum Divinum, ex eo quod per ſe ſub-

ſiſtat,

ſiſtat, habet ordinem originis cum Spiritu Sancto, quem non haberet, niſi eſſet principium productivum illius: Verbum autem creatum non habet hunc ordinem cum amore. Tum etiam, quia Verbum Divinum, cum ſit infinitum, & increatum, ac Patri conſubſtantiale, habet eandem voluntatem, & per conſequens eandem virtutem ſpirativam, quam Pater, quod non convenit amori creato, & finito, & ideo non mirum, ſi illud ſit productivum amoris, non vero iſtud. Unde ad probationem conſequentiæ dicendum eſt, quod licet ſubſiſtentia ut ſic non variet genus cauſandi, vel influendi, bene tamen ſubſiſtentia, quatenus eſt divina, & infinita; nam ſicut facit Verbum Divinum eſſe perſonam Patri coæqualem, & conſubſtantialem, ita facit, ut una cum illo active producat amorem perſonalem.

Objiciunt ſecundo Adverſarii, & hæc eſt ratio fundamentalis ipſorum: Quamvis voluntas ſit ſufficienter in actu, quoad exercitiũ ſui actus, quia ipſa eſt principium movens quoad exercitium, non eſt tamen ex ſe ſufficienter in actu quoad ſpecificationem ſui actus: alioquin omnes actus ipſius eſſent ejuſdem ſpeciei, ſicut ipſa unius eſt naturæ, eo proportionali modo, quo omnes actus caloris ſunt ejuſdem ſpeciei, quia calor ex ſe eſt determinatus quoad ſpeciem ſuæ actionis; unde oportet, quod detur aliud principium, quod cum ipſa voluntate cauſet ſpecificationem actus: hoc autem non poteſt eſſe aliud, quam ipſum objectum ut actu intellectum, ſive ut exiſtens in intellectu in ratione termini intellectionis: Ergo illud active ad ſpecificationem actuum voluntatis concurrit. Unde Commentator 3. de anima ait, quod balneum intra animam eſt *agens deſi-*

de-

derium, & D. Thomas infra quæſt. 22. art. 3. ad 2. dicit, *objectum appetitus intellectivi eſſe magis activum, quam objectum appetitus ſenſitivi.*

Reſpondeo, negando Antecedens, voluntas enim habet vim completam nedum ad ſubſtantiam ſuorum actuum, ſed etiam ad rationem ſpecificam illorum, vel ex ſe, vel ex habitibus, aut donis illi ſuperadditis, tam in ordine naturali, quam ſupernaturali; & ideo ex parte objecti, ſeu intellectus proponentis objectum non requiritur activus influxus, ſed ſolum finalis, objectivus, & formalis extrinſecus. Unde D. Thomas 1. part. quæſt. 27. artic. 4. ſic ait: *Hæc eſt differentia inter intellectum, & voluntatem, quod intellectus ſit in actu per hoc, quod res intellecta eſt in intellectu ſecundum ſuam ſimilitudinem; voluntas autem ſit in actu, non per hoc, quod aliqua ſimilitudo voliti ſit in voluntate, ſed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.* Quibus verbis aperte declarat, quod cum cognitio fiat per aſſimilationem potentiæ cum objecto, & ſit veluti quidam partus intellectualis ex objecto, & potentia, ut ex viro, & fœmina procedens, debet active procedere ab objecto, intra potentiam cognoſcentem ratione ſpeciei intelligibilis exiſtente. Volitio autem, cum ſit inclinatio actualis, & tendentia in objectum, non vero partus illius, non pēdet ab objecto ut a principio effectivo quo, ſed ſolum tanquam a termino, in quem tendit, vel tamquam a forma extrinſeca, a qua ſpecificatur. Unde non ſequitur omnes actus voluntatis eſſe ejuſdem ſpeciei, tum quia voluntas comparatur ad ſuas operationes per modum cauſæ æquivocæ, quæ licet ſit

unius ſpeciei, poteſt tamen effectus ſpecie diverſos producere, ſicut lux, ſol, cœlum, & ſimilia cauſant effectus ſpecie diverſos; tum etiam quia ut actus ſint ejuſdem ſpeciei, non ſufficit, eos produci ab eadem cauſa, ſed etiam requiritur, ut ſit eadem forma ſpecificans: motus enim ſurſum, & deorſum, tametſi aliquando ab eodem motore fiant, ſpecie diſtinguuntur, quia diverſos habent terminos, a quibus formaliter ſpecificantur: non eſt autem omnium actuum voluntatis eadem forma ſpecificans, ſed diverſa, ſecundum diverſitatem objectorum, in quæ tendit, & a quibus ut a formis extrinſece ſpecificantibus dependet, ut in probatione ſecundæ partis noſtræ concluſionis oſtenſum eſt.

Ad teſtimonia vero Commentatoris, & D. Thomæ dicendum eſt, illos verbum *agere*, vel *eſſe activum*, in ampla quadam ſignificatione uſurpaſſe, quatenus de quolibet genere cauſæ, & de qualibet cauſalitate, & motione dicitur, non vero ſtricte, & in propria ſignificatione, prout attribuitur ſoli cauſæ efficienti. Unde idem S. Doctor 1. p. quæſt. 48. art. 1. ad 4. ait, quod agere tribus modis accipi poteſt, primo formaliter, ut cum albedo facit album; ſecundo efficienter, ut cum pictor facit tabellam; tertio finaliter, ſicut finis dicitur efficere, movendo efficientem.

§. II.

Altera difficultas expeditur.

Dico ſecundo, in prima volitione, & intentione finis homo non ſe movet, ſed ſpecialiter movetur a Deo, non vero in quo-

quolibet primo actu cujuſvis negotii occurrentis; licet etiam talis actus aliquando procedat ex ſpeciali inſtinctu, & motione Dei.

Prima pars probatur: Ut voluntas moveret ſe in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet eſſe in actu reſpectu illius: Sed voluntas non poteſt intelligi eſſe in actu reſpectu talis volitionis: Ergo ad illam non poteſt ſe movere, ſed debet ſpecialiter a Deo moveri. Major eſt certa, nam unumquodque intantum movet, inquantum eſt in actu: Ergo nihil poteſt ſe movere ad illud, reſpectu cujus non eſt in actu, ſed in potentia. Minor vero ex eo patet, quod cum volitio illa ſit omnium prima, nullam aliam præſupponit, per quam voluntas conſtituatur in actu, & ſe reducat de potentia in actum.

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio: Idcirco voluntas ſeipſam movet ad electionem mediorum, quia ſupponitur jam in actu per intentionem finis: cum ergo ad primam ſimpliciter finis volitionem nullus actus ſupponatur (nam ipſa eſt primus actus voluntatis) non poteſt ſeipſam voluntas ad illam movere, ſed debet moveri ab aliquo principio extrinſeco actuali: Sicut animal movet quidem ſe multipliciter, mediante motu cordis, ad ipſum vero motum cordis non ſe movet, ſed movetur a generante, vel ab Authore naturæ; quia cum ſit primus omnium motuum vitalium, non præſupponit alium, ex quo animal ad illum ſe applicet.

Ex hoc probata manet ſecunda pars: nam in inceptione cujuſcumque negotii, & intentione cujuſcumque finis particularis, homo ſupponit primam volitionem, & intentio-

nem finis, ad quam fuit motus, & applicatus a Deo, & alios voluntatis actus, & affectus, puta boni utilis, honeſti, vel delectabilis, ex quibus poteſt ad negotia illa, & volitiones bonorum, & finium particularium ſeſe movere, & applicari. Unde neceſſe non eſt, quod tunc incipiat ex ſpeciali motione, & inſtinctu Dei, ſicut in primo actu totius vitæ.

Quod vero interdum id contingat (ut aſſeritur in tertia parte concluſionis) manifeſtum eſt, nam Deus interdum movet hominem ad opera, de quibus antea non cogitaverat, ut ad quærendum theſaurum, ad inſequendos hoſtes, & ſimilia. Unde Machab. 4. dicitur: *Incidit illis bonum conſilium*. Et in vita S. Patritii refertur, quod cum in Hiberniam captivus abductus eſſet, theſaurum non ſine divino inſtinctu reperit, quo beneficio ſe in priſtinam libertatem vindicavit. Interdum etiam Deus movet ſpecialiter, & ſubito aliquos ad fidem, vel pœnitentiam, aut alios actus ſupernaturales, per gratiam operantem, cujus effectus ſunt a voluntate non ſe movente, ſed mota a Deo, ut docet S. Thomas infra quæſt. 111. artic. 2. Unde hic quæſt. 9. artic. 6. ad 3. ſic ait: *Interdum ſpecialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod eſt bonum, ſicut in his, quos movet per gratiam.*

Objicies primo contra primam partem concluſionis: Deus non aliter movet voluntatem ad primam volitionem finis, quam eam applicando ad talem actum eliciendum: Atqui etiam eam applicat ad intentionem cujuſcumque finis particularis, & electionem mediorum; cum, juxta ſententiam Thomiſtarum, nec voluntas, nec ulla cauſa ſecunda poſ-

ſit

ſit operari, & in actum prodire, niſi ut applicata a Deo: Ergo in prima volitione finis voluntas non movetur ſpecialiter a Deo.

Reſpondeo, Deum dupliciter movere, & applicare voluntatem ad agendum, primo motione quadam, & applicatione generali, qua omnes cauſas ſecundas movet ad agendum, & reducit de actu primo ad ſecundum; ſecundo motione quadam, & applicatione ſpeciali, qua ut motor, & proviſor ſpecialis ſupplet defectum, & impotentiam alicujus cauſæ ſecundæ; primoque modo movere voluntatem ad intentionem cujuſcumque finis, & electionem mediorum; ſecundo vero ad primam volitionem finis, quia reſpectu illius voluntas non eſt in actu in ratione principii applicativi. Unde Deus facit reſpectu primæ volitionis, quod facit voluntas, mediante intentione finis reſpectu electionis mediorum, & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, ut motorem ſpecialem, quia ſupplet id, quod in electione præſtat cauſa particularis; ad electionem vero, vel ad intentionem cujuſcumque finis particularis concurrere ſolum ut motorem, & proviſorem generalem, quia dum applicat voluntatem ad illos actus, non ſupplet vices alicujus cauſæ creatæ, ſed gerit munus cauſæ primæ, & motoris generalis.

Objicies ſecundo: Homo poteſt peccare in primo inſtanti uſus rationis. Ergo non movetur ſpecialiter a Deo ad primam intentionem finis, quam elicit initio vitæ moralis. Conſequentia patet, alias peccatum refunderetur in Deum; hac enim ratione in tractatu de Angelis oſtendimus, Angelos non potuiſſe peccare in primo inſtanti creatio-

nis, quia cum Deus ſpecialiter moveat ad primam operationem, peccatum Deo, ut authori, aut motori ſpeciali tribueretur. Antecedens vero probatur a D. Thoma infra quæſt. 89. artic. 6. ubi docet, peccatum originale nunquam poſſe reperiri cum ſolo veniali; quia ſi homo in primo inſtanti uſus rationis ſe convertat in Deum, juſtificabitur a peccato originali; ſi vero non ſe convertat, peccabit mortaliter.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: homo poteſt peccare in primo inſtanti uſus rationis, ſi intelligatur de primo inſtanti initiativo attingentiæ uſus rationis, nego Antecedens: ſi de terminativo, concedo Antecedens, & nego conſequentiam.

Explicatur ſolutio: homo non incipit attingere uſum rationis in unico inſtanti phyſico, ſed morali; id eſt in aliqua morula temporis, longiori, aut breviori, ſecundum quod fuerit ſubtilioris, aut tardioris ingenii. Cujus ratio eſt, quia non attingit uſum rationis niſi per diſcurſum formalem, procedendo de cognitione confuſa, & communi ad diſtinctam, & in particulari. Quia vero omnis temporis morula terminatur duobus inſtantibus, & ab uno incipit, & in alio completur, ac conſummatur, cum dicitur hominem poſſe peccare in primo inſtanti uſus rationis, hoc non debet intelligi de primo inſtanti illius morulæ, quod dicitur inſtans initiativum attingentiæ uſus rationis (in eo enim ſe habet ſicut Angelus in inſtanti creationis, quia ejus intellectus applicatur a Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter ſequitur primus actus voluntatis) ſed de alio inſtanti terminativo illius, quia cum tunc voluntas ſupponatur in actu,

actu, per actum, quem ex ſpeciali Dei motione elicuit, poteſt per conſilium, & deliberationem ſe applicare ad illud, quod voluerit, & conſequenter peccare, convertendo ſe ad bonum utile, vel delectabile diſſonum rationi. Sicut Angelus in ſecundo inſtanti creationis peccare potuit, & de facto peccavit, inordinate appetendo propriam excellentiam, quia tunc plene potuit deliberare, & ſe movere.

§. III.

Reſolutio tertiæ difficultatis.

TErtia difficultas eſt, an voluntas non ſolum moraliter, ſed etiam phyſice moveatur a Deo ad operandum? Pro reſolutione illius obſervandum eſt cum S. Thoma quæſt. 22. de veritate art. 9. quod cum actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam, & objectum, immutatio actus voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte objecti. Unde duplex poteſt dari motio voluntatis, una moralis, & objectiva, ſe tenens ex parte intellectus, & nihil reale, ac phyſicum ponens in voluntate, ſed ſolum extrinſece, per manifeſtationem bonitatis, quæ eſt in objecto, eam alliciens, & invitans; quam explicat Auguſtinus tract. 26. in Joan. exemplo ovis, quæ oſtenſione rami viridis trahitur, & pueri, qui demonſtratione pomi, vel nucis, ad currendum incitatur: *Ramum* (inquit *viridem oſtendis ovi, & trahis illam; nuces puero demonſtrantur, & trahitur.* Alia ſe tenet ex parte voluntatis, & eam intrinſece immutat, & applicat ad volendum illud objectum, quod

ſua bonitate, & convenientia eam allicit. Unde iſta ſpectat ad genus cauſæ efficientis, & realis, ac phyſica, ſeu effectiva, & applicativa appellatur; illa vero ad genus cauſæ finalis, & metaphorica, ſeu objectiva dici ſolet; finis enim cum non agat actione propria, ſed metaphorica, alliciendo voluntatem ad ſui amorem, improprie tantum, & metaphorice movere dicitur. Hoc præſuppoſito,

Dico tertio, Deum movere voluntatem ad operandum, non ſolum moraliter, & ex parte objecti, ſed etiam phyſice, & ex parte potentiæ.

Probatur primo ex D. Thoma 1. p. qu. 105. art. 4. ubi quærit, utrum Deus poſſit movere voluntatem creatam? Et in corp. articuli diſtinguit duplex genus motionis, quarum una ſe tenet ex parte objecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit, quod *utroque modo proprium eſt Dei, movere voluntatem* (intellige efficaciter, ut ibidem explicat) *ſed maxime ſecundo modo, interius eam inclinando*: Ergo cenſet, Deum movere voluntatem non ſolum moraliter, & ex parte objecti, ſed etiam phyſice, & ex parte potentiæ. Unde ibidem ſibi objicit argumenta petita ex violentia, & læſione libertatis, quæ in vanum ſibi opponeret, ſi loqueretur de motione ſolum morali, & objectiva, cum nulli poſſit eſſe dubium, aut ſuſpicio, quod talis motio inferat violentiam, aut lædat libertatem.

Probatur ſecundo ex eodem S. Doctore qu. 22. de verit. art. 9. ubi ſic diſcurrit: *Cum actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam, & objectum, immutatio actus voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte objecti. Ex parte quidem voluntatis*

tis mutare actum voluntatis non poteſt, niſi quod operatur intra voluntatem, & hoc eſt ipſa voluntas, & id quod eſt cauſa eſſe voluntatis, quod ſecundum fidem ſolus Deus eſt; unde ſolus Deus poteſt inclinationem voluntatis transferre de uno in aliud, ſecundum quod vult. Quibus verbis aperte docet, Deum non ſolum movere voluntatem ex parte objecti, ſed etiam ex parte potentiæ, eam realiter immutando, & transferendo de una inclinatione in aliam, idque probat ex eo, quod eſt cauſa eſſe voluntatis, ſubindeque in eam illabi poteſt, & intra ipſam operari, quod nulli creaturæ etiam angelicæ licet, juxta illud Ezechiel. 44. *Porta hæc clauſa erit, non aperietur, & vir non tranſibit per eam, quia Dominus Deus Iſrael ingreſſus eſt per eam.*

Simili diſcurſu utitur 3. contra Gent. cap. 88. ubi ſic ait: *Oportet, quod omnis motus voluntatis ab interiori principio procedat: nulla autem ſubſtantia creata conjungitur animæ intellectuali, quantum ad ſua interiora, niſi ſolus Deus, qui ſolus eſt cauſa ipſius, & ſuſtinens eam in eſſe: a ſolo igitur Deo poteſt motus voluntarius cauſari.* Et 1.p.qu. 106. art. 2. in corp. *Ex parte ipſius potentiæ voluntas nullo modo poteſt moveri, niſi a Deo. Operatio enim voluntatis eſt inclinatio quædam volentis in volitum: hanc autem inclinationem ſolus ille immutare poteſt, qui virtutem volendi creaturæ contulit, ſicut & naturalem inclinationem ſolum illud agens poteſt mutare, quod poteſt dare virtutem, quam conſequitur inclinatio naturalis.* Hic autem diſcurſus non valeret, ſed eſſet omnino nugatorius, ſi D. Thomas de motione ſolum morali loqueretur, quia ad motionem pure moralem, & objecti-

vam non requiritur illapſus intra terminos voluntatis, nec realis, & phyſica ejus immutatio, & ad genus illud motionis impertinens eſt, quod Deus ſit author, & cauſa voluntatis, cum Angeli, qui non ſunt cauſæ illius, eam poſſint movere moraliter, per modum ſuadentis, ut ipſemet docet 1. p. qu. 111. art. 2. his verbis: *Solus Deus poteſt movere voluntatem efficaciter, Angelus autem, & homo per modum ſuadentis.* Quibus verbis aliam rationem inſinuat ad probandam noſtram conclusionem: Nulla enim motio ſe tenens ex parte objecti in hoc ſtatu viæ poteſt eſſe de ſe, & ex natura ſua efficax: Ergò ſi Deus poteſt movere voluntatem efficaciter, illam poteſt movere non ſolum moraliter, & ex parte objecti, ſed etiam phyſice, & ex parte potentiæ. Conſequentia patet, Antecedens vero probatur ex eodem S. Doctore 1. p. qu. 105. art. 4. in corp. ubi ſic diſcurrit. *Non enim ſufficienter aliquid poteſt movere aliquod mobile, niſi virtus activa moventis excedat, vel ſaltem adæquet virtutem paſſivam mobilis: virtus autem paſſiva voluntatis ſe extendit ad bonum in univerſali, eſt enim ejus objectum bonum univerſale, ſicut & intellectus objectum eſt ens univerſale: quodlibet autem bonum creatum eſt quoddam particulare bonum, ſolus autem Deus eſt bonum univerſale, unde ipſe ſolus implet voluntatem, & ſufficienter eam movet ut objectum.* Quibus verbis aperte declarat, nullum bonum creatum, quantumvis congrue propoſitum voluntati, eam ex vi propria poſſe efficaciter movere, & determinare ad ſui dilectionem, ſed hoc convenire ſoli bono infinito, & univerſali. Unde etiam Deus prout a nobis viato-

ribus

ribus obſcure, & ænigmatice cognoſcitur, non poteſt in ratione objecti movere efficaciter voluntatem; quia non apprehenditur ut bonum univerſale continens in ſe omnem rationem boni, ſed interdum repræſentatur ut inferens malum pœnæ, vel ut prohibens bonum aliquod delectabile, ad quod inclinatur voluntas, quæ ſubinde poteſt ipſum odio proſequi, vel non diligere; atque adeo nulla motio ſe tenens ex parte objecti, in hoc ſtatu viæ, poteſt eſſe de ſe, & ex natura ſua efficax, & efficaciter, ſeu infallibiliter movere voluntatem.

Confirmatur: Motio, cum qua non poteſt componi voluntatis diſſenſus, phyſica eſt, & non pure moralis: Sed Deus movet voluntatem motione, cum qua non poteſt componi voluntatis diſſenſus: Ergo movet eam phyſice, & non ſolum moraliter. Major conſtat ex jam dictis, minor vero probatur ex D. Thom. hic q. 10. a. 4. ad 3. ubi ſic ait: *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni, quod ad illud voluntas non moveatur.* Et 2. 2. qu. 24. art. 11. *Virtus Spiritus Sancti infallibiliter operatur quodcumque voluerit: unde impoſſibile eſt hæc duo ſimul eſſe vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, & quod ipſe charitatem amittat peccando.*

Poteſt inſuper noſtra concluſio ſuaderi ratione, quam inſinuat D. Thomas qu. 22. de verit. art. 8. his verbis: *Sicut voluntas poteſt immutare actum ſuum, ita, & multo amplius Deus:* Sed voluntas non ſolum moraliter, ſed etiam phyſice ſeipſam movet, & immutat de uno actu in alium, abſque violentia, & læſione ſuæ libertatis: Ergo multo magis Deus id poteſt.

Confirmatur; voluntas poteſt ſeipſam phy-

ſice movere, ac immutare de uno actu in alium, illęſa libertate, ratione perfecti dominii, quod habet in ſuos actus liberos: Sed Deus perfectius dominium habet in illos, cum juxta Auguſtinum de corrept. & gratia cap. 14. *Deus magis habeat in ſua poteſtate voluntates hominum, quam ipſi ſuas*. Ergo a fortiori poteſt, abſque læſione libertatis, voluntatem phyſice movere, ac immutare de uno actu in alium.

Demum probari poteſt noſtra concluſio hoc diſcurſu: Deus per gratiam prævenientem vere, & proprie efficit conſenſum, & determinationem noſtræ voluntatis ad bonum: Sed illũ non poteſt vere, & proprie efficere per ſolam motionem moralem: Ergo non ſolum moraliter, ſed etiam phyſice movet voluntatem: Major eſt certa de fide, tum quia voluntas ut cauſa ſecunda vere, & proprie efficit ſuam determinationem, & conſenſum: Ergo a fortiori Deus, ut cauſa prima id præſtat; nihil enim cadens ſub cauſalitate, & efficientia cauſæ ſecundæ poteſt ſubterfugere cauſalitatem, & efficientiam cauſæ primæ, ut de ſe patet. Tum etiam, quia Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. docet juſtificationis exordium in adultis a præveniente Dei gratia ſumendum eſſe: Exordium autem juſtificationis in adultis incipit a conſenſu, & determinatione liberi arbitrii ad bonum, v. g. ad credendum myſteriis revelatis, vel ad diligendum Deum ſuper omnia: Ergo Deus per ſuam gratiam prævenientem vere, & proprie efficit conſenſum, & determinationem noſtræ voluntatis ad bonum. Minor autem videtur manifeſta, motio enim moralis nõ eſt vera, & propria efficientia, ſed impropria tantum, & metaphorica, magiſque pertinet ad genus cauſę finalis,

quam

quam efficientis; movet enim ſolum objective, exhibendo voluntati bonitatem, quæ convenientia ſua eam alliciat. Id conſtat exemplo pueri, qui moraliter movetur, & excitatur ad currendum, oſtenſione pomi, vel imaginis; quis enim dicat hanc moralem motionem, & excitationem eſſe vere, & proprie cauſam efficientem curſus illius? Ergo Deus per motionem pure moralem, & objectivam non efficit vere, & proprie conſenſum, & determinationem noſtræ voluntatis ad bonum, ſed improprie. Unde Proſper in carmine de ingratis docet, divinam gratiam non ſolum conſilio, & ſuaſionibus movere, ſed intus immutare, ac reformare mentem hominis.

Non hæc conſilio tantum, hortatuque benigno
Suadens, atq; docens, quaſi normam legis haberet
Gratia, ſed mutans intus mentem, atq; reformans,
Vaſque novum ex fracto fingens virtute creandi.

Similiter Auguſt. lib. 1. ad Simplic. qu. 2. docet, gratiam mentem hominis applicare ad bene operandum, quod non poteſt pertinere ad motionem pure moralem, & objectivam, quæ non applicat, ſed ſolum excitat, allicit, & invitat voluntatem ad agendum. Verba ejus ſunt: *Quis audeat dicere defuiſſe Deo modum vocandi, quo etiam Eſau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob juſtificatus eſt?* Et in Pſal. 126. *Non loquimur foris, ille ædificat intus, ipſe movet, ipſe terret, ipſe intellectum aperit, ipſe ad fidem applicat ſenſum noſtrum.* Idem D. Bernardus in libro de libero arbitrio verſus finem ait, quod Deus per gratiam *voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.* Quibus ver-

bis

bis utramque motionem indicat, phyſicam ſcilicet, cum dicit, quod *voluntatem applicat operi*, & moralem, cum ſubdit: *Et opus explicat voluntati*, id eſt convenientiam, & bonitatem objecti, ſeu operis ei oſtendit, quod pertinet ad motionem moralem. Utramque etiam innuere videtur Cyrillus Alexandrinus in libro de adoratione in ſpiritu circa medium, his verbis: *Quoniam hominis natura non valde generoſa eſt, neque ſatis idonea, ut malum effugere queat, ſimul quodammodo nobiſcum certat Deus, & duplex concedere beneficium videtur, perſuadens admonitionibus, ut ſubſidium inveniamus, & fortius illud præſtans, quam ut malum præſens, & violentum prævalere poſſit.*

Sicut ergo in homine duplex datur potentia, intellectus ſcilicet, & voluntas, ita juxta doctrinam SS. Patrum, duplex requiritur motio, ſive duplex gratia, tangens utramque potentiam. Ex parte enim intellectus requiritur illuſtratio, & pia cogitatio, ex parte vero voluntatis motio, & applicatio, quam Auguſtinus *ſubminiſtrationem ſpiritus* interdum appellat. Hæ duæ gratiæ ſunt veluti duo brachia Dei, animam complectentia, de quibus dicitur in Canticis: *Læva ejus ſub capite meo*, id eſt intellectu, qui eſt caput animæ, illuſtrato per cognitionem. *Et dextera illius amplexabitur me*, per inſpirationem ſuam, & motionem tangentem, & per charitatem inflammantem cor, & affectum. Utramque hanc gratiam, & motionem plures exiſtimant inſinuare Tridentinum ſeſſ. 6. can. 5. his verbis: *Si quis dixerit liberum arbitrium motum, & excitatum a Deo non poſſe diſſentire, ſi velit, anathema ſit.* His enim

enim verbis diſtinguere videtur motionem ab excitatione, & docere liberum arbitrium non eſſe ſolum phyſice motum a Deo, ut aſſerebat Calvinus, nec ſolum moraliter excitatum, ut docebat Pelagius, ſed ſimul eſſe phyſice motum, & moraliter excitatum, ſubindeque ſub Dei motione retinere potentiam ad diſſentiendum, ac proinde libertatem.

Objicies primo: Auguſtinus de ſpiritu, & littera cap. 34. ait, quod *viſorum ſuaſionibus agit Deus, ut velimus, & credamus, ſive per exhortationes evangelicas extrinſecus, ſive per revelationem intrinſecus: Sed conſentire, vel diſſentire, propriæ voluntatis eſt*: Ergo admittit ſolum motionem, & gratiam moraliter excitantem, ſubditam voluntati quoad efficaciam, & uſum.

Reſpondeo, Auguſtinum eo loco tradere quidem, & explicare motionem, & gratiam moraliter excitantem, & id quod in vocatione interna ex parte excitationis, & illuminationis ſe tenet, ſed non excludere motionem phyſicam, & effectricem bonæ voluntatis, ſed clare illam exprimere ibidem his verbis: *Profecto & ipſum bonum velle Deus operatur in homine, & in omnibus miſericordia ejus prævenit nos: Conſentire autem vocationi Dei, vel ab ea diſſentire, ſicut dixi, propriæ voluntatis eſt*. Quibus verbis aperte declarat, quod quamvis propriæ voluntatis ſit conſentire vocationi Dei, ipſum tamen velle Deus in nobis operatur per gratiam. Unde in libro de bono perſever. cap. 13. ſic ait: *Nos ergo volumus, ſed Deus in nobis operatur & velle. Nos ergo operamur, ſed Deus in nobis operatur & operari pro bona voluntate. Hoc nobis expedit credere, & dice-*

dicere : Hoc eſt pium , hoc eſt verum , ut ſit humilis , & ſubmiſſa confeſſio , & detur totum Deo. Et de gratia , & libero arbitrio cap. 16. *Certum eſt nos velle , cum volumus , ſed ille facit , ut velimus bonum , de quo ſcriptum eſt , Præparatur voluntas a Domino*. Et lib. 1. retract. cap. 10. *Quando dixi in libro de Geneſi , divinum lumen paſcit pura corda eorum , qui ab amore viſibilium ſe ad ejus præcepta implenda convertunt , quod omnes homines poſſunt , ſi velint , non exiſtiment novi hæretici Pelagiani , ſecundum eos eſſe dictum ; verum eſt enim omnino , hoc poſſe ; ſi velint , ſed præparatur voluntas a Domino , & tantum augetur munere charitatis , ut poſſint*.

Objicies ſecundo: Si voluntas non ſolum moraliter , ſed etiam phyſice moveretur a Deo ad agendum, ſeipſam non moveret, ſubindeque ad ſuos actus mere paſſive ſe haberet, quod eſt hæreticum , & a Tridentino contra Lutherum damnatum. Sequela videtur manifeſta , implicat enim contradictionem , quod aliquid ab alio moveatur , & nihilominus ſeipſum moveat.

Reſpondeo , D. Thomam ſibi idem argumentum proponere 1. p. quæſt. 105. art. 4. in quo quærit , *an Deus poſſit movere voluntatem creatam*? Et reſpondet , Deum poſſe illam movere objective , & effective , *interius eam inclinando* , ſibique ſecundo loco in contrarium objicit : *Deus non poteſt facere , quod contradictoria ſint ſimul vera : hoc autem ſequeretur , ſi voluntatem moveret ; nam voluntatem moveri eſt ex ſe moveri , & non ab alio : Ergo Deus non poteſt movere voluntatem* . Ecce illud idem argumentum , quod nobis objiciunt Adverſarii , cui ſic reſpondet : *Ad ſecundum*

dican-

dicendum, quod moveri voluntarie eſt moveri ex ſe, id eſt a principio intrinſeco: Sed *illud principium intrinſecum poteſt eſſe ab alio principio extrinſeco, & ſic moveri ex ſe, non repugnat ei, quod movetur ab alio.* Idem docet quæſt. 3. de malo artic. 2. ad 4. his verbis: *Cum liberum arbitrium movet ſeipſum, non excluditur, quod ab alio moveatur, a quo habet hoc ipſum, quod ſeipſum movet.* Non ergo repugnat, quod liberum arbitrium a Deo tanquam a prima cauſa, & primo movente moveatur, & nihilominus, quod ut cauſa ſecunda, & ut ſecundum movens, ſeipſum moveat, ac determinet. Sicut nulla eſt implicantia, quod generatio plantæ ſit ſimul a ſole, vel cœlo, ut primo generante, & alterante, & a terra, tanquam a ſecundo generante illi ſubordinato. Imo cum in moventibus per ſe ſubordinatis ſecundum non ſe moveat, niſi motum a priori, & voluntas in agendo, & movendo, Deo ut primæ cauſæ, & primo moventi, per ſe ſubordinetur, omnino repugnat, quod voluntas ſeipſam moveat, quin prius natura a Deo moveatur, ſubindeque præmoveatur, quia ut ait Ariſtoteles 4. metaph. textu 23. *Movens natura prius eſt moto.* Vel ut loquitur D. Thomas 3. contra Gen. cap. 149. *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione, & cauſa,* id eſt prioritate rationis, & cauſalitatis. Recte ergo, ac ſapienter ait Henriquez, celebris Theologus Societatis, qui fuit Magiſter Suaris, lib de fine hominis cap. 6. *Non tam difficile eſt intelligere, ut quidam putant, quod ſalvo uſu noſtræ liberæ cooperationis, Deus temperans vim ſui concurſus, efficaci auxilio moveat, tum phyſice ex parte potentiæ, tum moraliter ex parte objecti.*

Alia

Alia argumenta Adverſariorum, quæ procedunt vel ex læſione humanæ libertatis, vel ex violatione divinæ ſanctitatis, ſoluta ſunt in tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 4. & 5. explicando concordiam decreti prædeterminantis, & phyſicæ prædeterminationis cum libertate humana, & ſanctitate divina. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter hic repetamus.

CAPUT III.

De fruitione.

UT clare percipiatur quid ſit fruitio, ſive in quo eſſentialiter conſiſtat, obſervandum eſt ad fruendum aliqua re hæc tria eſſe neceſſaria, amare, poſſidere, & gaudere, ſeu delectari; nam ſi quis amat, & nullo modo poſſidet, deſiderat, ſed non fruitur re, quam diligit. Similiter qui amat, & poſſidet aliquid, & de ejus poſſeſſione non delectatur, illo non fruitur; ut conſtat in eo, qui ſumit potionem amaram, quam deſiderat, illa enim frui non dicitur, quia ex ejus ſumptione nullam percipit delectationem. Queritur ergo, in quonam ex his tribus formaliter, & eſſentialiter conſiſtat fruitio? Pro reſolutione.

Dico breviter, fruitionem proprie nec eſſe poſſeſſionem, ſeu conſecutionem objecti concupiti, neque ejus amorem, ſed delectationem ex amore, & præſentia rei amatæ cauſatam.

Probatur ratione, quam inſinuat D. Thomas hic quæſt. 11. art. 1. fruitio derivatur a fructu; quia ſicut fructus eſt id, quod ab arbore ultimo expectatur, & cum quadam dulcedine, & de-

delectatione percipitur: ita fruitio eſt quid ultimum, quod in re expectamus, & quod cum quadam ſuavitate percipimus: hæc autem apprime delectationi conveniunt, & potiori jure, quam cuicumque alteri actui; nam delectatio eſt ultimum, quod in re expectamus, prius ſiquidem eſt, quod rem amemus, ac deſideremus, poſtea, quod illam conſequamur, & tandem in ejus poſſeſſione quieſcamus ac delectemur. Ipſa etiam quies, ſeu delectatio ſemper habet dulcedinem, ſeu ſuavitatem adjunctam, non vero amor, & poſſeſſio: Ergo fruitio conſiſtit formaliter in delectatione, non vero in amore, vel conſecutione. Unde quando Auguſtinus 1. de doctrina Chriſt. cap. 4. ait, quod frui eſt *amore inhærere alicui rei propter ſeipſam*, loquitur in ſenſu cauſali, non formali; amor enim eſt cauſa delectationis, in qua fruitio formaliter conſiſtit.

Ex his colligitur primo perfectam fruitionem eſſe ſolum de ultimo fine; nam ultimum ſimpliciter ab homine expectatum eſt finis ultimus, qui totaliter ſatiat, & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius eſt delectabilis ex ſe, & terminat motum voluntatis, ſub hac ratione aliquam terminat fruitionem, & quietem voluntatis.

Colligitur ſecundo, quod quia finis ultimus poteſt duobus modis poſſideri, ſcilicet perfecte in reipſa, & imperfecte in ſpe, duplex poteſt dari illius fruitio: una perfecta, quæ habetur in patria de Deo clare viſo; alia imperfecta, quæ habetur hic in via de Deo per ſpem, & amorem imperfecte poſſeſſo, de qua dicit Apoſtolus ad Roman. 13. *Spe gaudentes*. Illæ autem ſpecie differunt, cum una feratur

ad

ad bonum fide cognitum, & ſperatum, ac nondum habitum, & eliciatur a virtute ſpei: altera ad bonum præſens, poſſeſſum, & cognitum viſione intuitiva, & eliciatur in patria ab habitu charitatis.

CAPUT IV.

De intentione.

INtentio eſt formaliter actus voluntatis, licet præſupponat actum intellectus, ut docet D. Thomas hic quæſt. 12. artic. 1. & probat ratione ex nominis etymologia deſumpta. Intendere enim, ut nomen ſonat, eſt in finem tendere: eſt autem proprium voluntatis tendere in finem: tum quia voluntas fertur in res, ſecundum quod ſunt in ſeipſis a parte rei, & ita proprie quaſi extra ſeipſam ad illas tendit, intellectus vero fertur in res, prout ſunt in ſeipſo, ratione ſpecierum intelligibilium, unde potius eas ad ſe trahit, quam tendit ad illas: tum etiam quia tendere in finem, primo, & principaliter eſt illius potentiæ, quæ ſeipſam, & omnes alias movet in finem, quod convenit ſoli voluntati: Ergo intentio formaliter loquendo eſt actus voluntatis.

Quod vero præſupponat actum intellectus, patet, quia cum nihil ſit volitum, quin præcognitum, voluntas non tendit in finem per media obtinendum, niſi intellectus prius illi proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine: Et ratione hujus actus præſuppoſiti intentio nomine oculi, vel luminis in ſcriptura deſignatur, ut notat D. Thomas art. citato ad 1. his verbis: *Intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cogni-*

gnitionem pertinet, ſed quia cognitionem præſupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet, ſicut oculo prævidemus, quo tendere corporaliter debemus. Unde egregie Gilbertus in Cantica: *Si plures habes oculos, ſagittantis exemplo; omnes alios claude, hoc uno utaris, quo dilectum valeas intueri.*

Objectum formale intentionis eſt finis, tam ultimus, quam non ultimus, ut per media obtinendus. Patet tum ex communi Philoſophorum moralium, & Theologorum ſententia: illi enim ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, ut circa ſanitatem acquirendam, peregrinationem faciendam, aut quid ſimile: tum etiam ex differentia, quæ reperitur inter intentionem, & fruitionem. Nam ut obſervat D. Thomas hic art. 2. ad 3. intentio ſe habet ad finem per modum cujuſdam motus, & tendentiæ: motus autem, & tendentia nedum verſantur circa finem, ſeu terminum ultimum, ſed etiam circa proximum, & intermedium. Fruitio vero verſatur circa finem per modum quietis, quæ non eſt, niſi quando ceſſat motus: motus autem non ceſſat, niſi acquiſito ultimo termino. Unde licet vera, & perfecta fruitio non ſit niſi de ultimo fine, qui eſt ultimum ſimpliciter ab homine expectatum, intentio tamen non ſolum eſt de ultimo fine, ſed etiam de finibus particularibus, & intermediis.

Quod vero objectum formale intentionis ſit finis, ut per media obtinendus, patet ex diſcrimine, quod inter intentionem, ſimplicem volitionem, & fruitionem verſatur, ſimplex enim volitio reſpicit finem, ut abſolute in ſe bonum: intentio, ut eſt ratio volendi media, & quatenus eſt aſſequibilis per illa: frui-

fruitio vero illum reſpicit, ut delectabilem, & quietativum appetitus. Unde licet hi tres actus circa finem verſentur, & habeant idem objectum materiale, diſtinguuntur tamen ſpecie, quia illud reſpiciunt ſub diverſa ratione formali jam explicata, & ſe habent, ut in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quieſcere in centro, quæ, ut conſtat, ſunt eſſentialiter diſtincta.

De hoc actu eleganter diſſerunt SS. Patres, præſertim Gregorius, & Bernardus: ille enim explicans illud Job. 38. *Super quo baſes illius ſolidatæ ſunt*, ſic ait: *Baſes uniuſcujuſque animæ ſunt intentiones ſuæ, nam ſicut fabrica columnis, columnæ autem baſibus innituntur; ita vita noſtra virtutibus, virtutes vero in intima intentione ſubſiſtunt*. Iſte vero in hæc verba Canticorum: *Pulchræ ſunt genæ tuæ, ſicut turturis*, hæc ſcribit: *Duo quædam in intentione (quam faciem animæ eſſe diximus) neceſſaria requiruntur, res, & cauſa, id eſt quid intendas, & propter quid. Ex his ſane duobus vel decor, vel formitas indicatur: Ut anima, quæ ambo iſta recta, atque pudica habuerit, illi merito, veraciterque dicatur: pulchræ ſunt genæ tuæ ſicut turturis. Quæ vero altero horum caruerit, non potuerit dici de ea, quod pulchræ ſint genæ ejus ſicut turturis, propter eam, quæ ex parte erit, deformitatem.*

CA-

CAPUT V.

De conſilio, & conſenſu.

ANtequam de electione diſſeramus, duo actus, qui ad illam prærequiruntur, explicandi ſunt. Primus dicitur conſilium, quod duos actus intellectus includit, inquiſitionem ſcilicet mediorum, quæ juvare poſſunt ad obtinendum finem, & judicium de illorum bonitate, & convenientia; primum ſe habet ut via, ſecundum ut terminus, nam per inquiſitionem rationis pervenimus ad judicium de mediis convenientibus. Unde Cajetanus hic quæſt. 14. art. 1. ait: *Conſilium ſignificat inquiſitionem completam, id eſt uſque ad judicium incluſive.* Patet hoc in conſilio communi plurium: nam ſi, multiplicatis difficultatibus, non pervenitur ad judicium, ſeu deliberationem, vel ſententiam, ſed ipſa in alium diem, vel horam differtur, communiter omnes ſentiunt, & dicunt, conſilium non eſſe completum.

Conſilium ergo, ut reperitur in hominibus, eſt *inquiſitio, & judicium rationis practicæ circa media a nobis apponenda, quando res eſt dubia, & momenti alicujus.* In qua definitione, ſeu deſcriptione inquiſitio, & judicium eſt genus, quia in homine non reperitur judicium de bonitate, & convenientia mediorum, abſque prævia inquiſitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquiſitiones, & judicia intellectus ſpeculativi, ut mathematicæ conſultationes, & demonſtrationes, conſilia non ſunt, ut ait Ariſtoteles 3. Ethic. c. 3. Subditur, *circa media*, quia conſilium non eſt

eſt de fine, ſed ſolum de his, quæ ſunt ad finem; cum enim ſit quidam diſcurſus intellectus practici, ſicut diſcurſus non eſt de principiis, ſed de concluſionibus, ita nec conſilium de fine, qui ſe habet ut primum principium in agibilibus, ſed ſolum de mediis, quæ ad ejus aſſecutionem conducunt. Unde Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 5. *Conſultamus* (inquit) *non de fine, ſed de his, quæ ad finem tendunt; nam neque medicus an ſanare, neque orator an perſuadere, neque politicus an bonis legibus civitatem temperare debeat, neque ex aliis quiſpiam de fine conſultat; ſed omnes cum finem quemdam ſtatuerint, quomodo, aut per quæ eum conſequi poſſint, deliberant*. Deinde dicitur, *a nobis apponenda*, quia conſilium eſt ſolum circa ea, quæ a nobis aguntur, ſeu quæ curæ, & dominio noſtro ſubjecta ſunt: Galli enim v. g. non conſulunt, quomodo Indi vivere, vel negotiari debeant. Tandem ponitur, *quando res eſt dubia, vel momenti alicujus*, quia ea, quæ ſunt certa, & determinata in aliqua arte, vel diſciplina, ſub conſilio non cadunt. Vane enim (inquit Philoſophus ubi ſupra) conſuleret Grammaticus, quomodo formandi ſunt litterarum characteres, & Geometra, quomodo deſcribendum ſit trigonum, quomodo circulus; hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata ſunt. Sic Moyſes Exodi 25. non conſuluit artifices peritos, quomodo fabricandum eſſet Tabernaculum, quia jam id determinaverat Deus. Similiter etiam de rebus parvis non eſt conſultatio, nam de illis vir prudens non eſt ſollicitus, quia parum refert, quod ſic, vel aliter agantur, aut contingant; unde dicitur, quod *de minimis non curat Prætor*.

Dixi

Dixi autem conſilium, *prout reperitur in hominibus*, eſſe inquiſitionem, & judicium; nam ſicut ſcientia reperitur in Deo ſine diſcurſu, ita & conſilium abſque inquiſitione, quia inquiſitio ſupponit ignorantiam, vel dubitationem, quæ non habent locum in Deo. Unde conſilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem ſcientiæ, vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquiſitione conſilii, non vero quantum ad conſultationem, vel inquiſitionem mediorum, ut docet D. Thomas hic quæſt. 14. artic. 1. ad 2. & 1. par. quæſt. 22. artic. 1. ad 1. ubi ait: *Ipſa ratio rerum agendarum conſilium in Deo dicitur, non propter inquiſitionem, ſed propter certitudinem cognitionis, ad quam conſiliantes inquirendo perveniunt.*

In Angelis vero, in quibus poteſt eſſe neſcientia, poteſt etiam eſſe inquiſitio, licet ſine diſcurſu. Unde Dionyſius 7. cap. cœleſtis hierarchiæ introducit Angelos quæſtionem facientes ad Jeſum de ſuſceptæ pro nobis carnis opere, juxta illud Iſaiæ 63. *Quis eſt iſte, qui venit de Edom tinctis veſtibus de Boſra? iſte eſt formoſus in ſtola ſua.* Et Pſalm. 23. *Quis eſt iſte rex gloriæ?* Quare in Angelis conſilium de ſupernaturalibus, quorum habent neſcientiam, non ſolum judicium, ſed etiam inquiſitionem poteſt includere, quia de illis dubitare poſſunt.

Conſilii inquiſitionem, & judicium ſequitur conſenſus voluntatis, approbans media propoſita, eaque acceptans tanquam utilia, & conducentia ad finem præintentum. Dubitant aliqui, an talis actus ſit ab electione diſtinctus? Cui difficultati reſpondeo breviter cum S. Thoma hic quæſt. 15. art. 3. ad 3. quod cum voluntas per conſenſum fertur ad

plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter ab electione diſtinctus: nam tunc conſenſus prior eſt electione, cum prius plura illa media placeant, & deinde ex illis unum eligatur. Cum autem voluntas fertur in unicum medium, tunc conſenſus non diſtinguitur ab electione, quæ tunc non eſt determinativa alicujus medii inter plura; ſed idem actus eſt conſenſus, prout complacet in medio propoſito, & electio, prout præfert illud aliis, quæ non placent. Unde S. Doctor loco citato: *Si inveniatur unum ſolum, quod placeat, non differunt re conſenſus, & electio, ſed ratione tantum; ut conſenſus dicatur ſecundum quod placet ad agendum, electio autem ſecundum quod præfertur his, quæ non placent.* Quare tunc conſenſus non antecedit electionem; ſed in ea intime imbibitur, nec regulatur per aliud judicium, quam per ſententiam, qua intellectus practice judicat, medium illud unicum neceſſario eſſe eligendum, ut finis obtineatur.

CAPUT VI.

De electione mediorum.

Electio eſt actus voluntatis circa media, quorum unum acceptat præ alio, in ordine ad finem. Dicitur actus voluntatis, quia licet præſupponat actum rationis, quo media inter ſe, & in ordine ad finem intentum comparantur, & judicatur quodnam utilius ſit; quapropter ab Ariſtotele 3. Ethic. cap. 2. electio *appetitus præconſiliati* appellatur, id eſt objecti per conſilium propoſiti, & per rationem deliberati: tamen eſt elicitive, & ſubſtantialiter a

ter a voluntate. Tum quia objectum electionis eſt bonum utile: ſola autem voluntas verſatur circa bonum. Tum etiam, quia electio eſt actus libertatis, quæ idcirco *vis electiva* appellatur: liberum autem in voluntate tanquam in propria ſede, & cubili reſidet. Tum tertio, quia virtus moralis, quæ eſt habitus electivus, in voluntate ſubjectatur: Ergo & ipſa electio. Tum denique, quia ut diſcurrit D. Thomas hic qu. 13. art. 1. quando duo principia concurrunt ad aliquem actum, unum ut dirigens, aliud ut directum, præbens materiam ordinandam, tunc actus ille non elicitur a potentia dirigente, ſed a directa; ut conſtat in actu fortitudinis, vel temperantiæ, relato, & ordinato per charitatem in Deum tanquam in ultimum finem; nam actus ille non ab habitu charitatis, ſed fortitudinis, vel temperantiæ elicitur: Atqui in electione mediorum voluntas fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo talis actus elicitive, & ſubſtantialiter a voluntate procedit, & directive ſolum ab intellectu.

Dicitur deinde, electionem verſari circa media, non circa finem; quia ſicut intellectus non diſcurrit circa principia, ſed circa concluſiones; ita nec voluntas eligit finem, inquantum hujuſmodi, ſed tantum media, quæ ad illum conducunt. Dixi, *inquantum hujuſmodi*, quia ſicut in ſpeculativis, quod in una demonſtratione eſt principium, poteſt eſſe concluſio reſpectu alterius, ut patet in principiis ſcientiæ ſubalternatæ, quæ ſunt concluſiones ſubalternantis: ita quod in una operatione eſt finis, poteſt ordinari ad aliud, ut ad finem, & tunc de illo, ut habet rationem medii formaliter, rationem vero finis tantum materiali-

ter, poteſt eſſe electio. Sicut ſanitas, quam medicus non eligit, ſed ſupponit tanquam principium medicinæ, poteſt ordinari ad exercitium virtutis, & ſalutem ſpiritualem; & ſub hac ratione eligi.

Tertio dicitur, quod per electionem voluntas acceptat unum medium præ alio, quia ſemper eligimus id, quod intellectus actus in conſultatione, quæ electionem præcedit, judicat melius, & convenientius ad finis aſſecutionem, juxta illud Ariſtotelis 3. Ethic. cap. 3. *Quod cæteris ex conſultatione prætulimus, id eligibile eſt.*

Ex hoc colligitur primo, voluntatem ex pluribus mediis non poſſe eligere illud, quod intellectus judicat eſſe minus utile, & minus accommodatum ad finis aſſecutionem; quia cum ſit appetitus rationalis, ſequens ductum rationis, & cognitionem intellectus, non poteſt proſequi, niſi objectum ſibi ab intellectu propoſitum: Ergo non poteſt unum præeligere alteri, niſi intellectus judicet illud eſſe præeligendum, ſubindeque magis utile, & magis accommodatum ad finis aſſecutionem.

Addo, quod, ſi voluntas eligeret medium judicatum minus bonum, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali, quod repugnat, ut cap. 1. oſtenſum eſt. Sequela probatur; nam ut docet Ariſtoteles 5. Phyſ. cap. 1. & D. Thomas 1. p. q. 50. ar. 1. ad 1. medium comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum; ſicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum; fuſcum comparatum albo, videtur nigrum, & comparatum nigro videtur album: item media fidium gravis

ad ultimam dicitur, & acuta ad primam. Demum Damaſcenus lib. 1. de fide cap. 3. docet, Angelos dici immateriales, & incorporeos quantum ad nos, & comparatos cum Deo dici materiales, & corporeos: Sed minus bonum eſt quaſi medium inter majus bonum, & malum: Ergo comparative ad majus bonum, habet rationem mali, & per conſequens, ſi homo eligeret minus bonum, & cognitum ut tale, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali.

Colligitur ſecundo, quod ſi voluntati duo media omnino æqualia, ſeu ad finem obtinendum æqualiter conducentia proponerentur, neutrum poſſet eligere, donec intellectus in uno aliquam rationem, ſeu convenientiam excogitaret, ob quam præmineret, & præponderaret alteri. Cum enim voluntas, ut dicebamus, ſit appetitus rationalis, ſequens ductum rationis, & cogitationem intellectus, nunquam poteſt ſe determinare ad id, quod ut omnino æquale, & indifferens ipſi ab intellectu proponitur. Quod poteſt confirmari ex eo, quod a principio indifferenti, & ſe habente ad utrumlibet non poteſt procedere actio determinata, niſi prius determinetur ab alio, ut aſſerit Commentator 2. phyſic. textu 48. his verbis: *Ab eo, quod eſt ad utrumlibet, non ſequitur aliqua actio, niſi ab aliquo alio inclinetur ad unum.* Idem docet D. Thomas 1. p. q. 19. ar. 3. ad 5. 2. phyſic. lect. 8. & 3. contra Gent. cap. 2. his verbis: *Quod indifferenter ſe habet ad multa, non magis unum operatur, quam aliud, unde a contingenti ad utrumque non ſequitur aliquis effectus, niſi per aliquid, quo determinetur ad unum.* Sed dum voluntati proponuntur duo media omnino æqua-

lia, illa mere indifferenter, & indeterminate ſe habet ad ipſa: Ergo niſi determinetur ab intellectu, aliquam bonitatem, & convenientiam in uno excogitante, ob quam præemineat, & præponderet alteri, neutrum poterit eligere. Unde D. Thomas hic qu. 13. ar. 6. ad 3. totam rationem eligendi unum præ alio reducit ad diverſam conſiderationem, qua poteſt aliquid magis eminere, & flectere voluntatem.

Dices primo: Duobus mediis æqualibus voluntati propoſitis, illa remanet libera quoad exercitium, & ſpecificationem, cum talia media ſint bona particularia, & limitata, & voluntas non poſſit neceſſitari, niſi a bono in communi, vel ab ipſo Deo clare viſo: Ergo cum libertas conſiſtat in vi electiva mediorum, voluntas poterit eligere quodcumque ex illis maluerit.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo conſequens: poterit eligere quodcumque ex illis maluerit, manente judicio practico æqualitatis mediorum, nego: mutato tali judicio, concedo. Solutio patet ex ſupra dictis, licet enim voluntas ſit libera, quia tamen eſt appetitus rationalis, ſequens ductum rationis, & cognitionem intellectus, totaque ejus libertas a judicio rationis tanquam a proxima radice procedit, non poteſt operari, nec eligere, ſine prævio judicio rationis, ipſam movente, ac determinante in genere cauſæ finalis, & formalis extrinſecæ, ut c. 2. §. 1. oſtenſum eſt. Unde ſicut voluntas ex ſua libertate non habet, quod poſſit ferri in incognitum, ita nec quod poſſit eligere id, quod intellectus per judicium practicum, ut minus, vel æquale bonum ipſi repræſentat.

Ad-

Addo, quod, ſicut intentio finis dependet a voluntate, ita & judicium practicum de convenientiori medio eligendo deſcendit ex ejus libertate, qua voluit applicare intellectum ad conſultandum de mediis; unde tale judicium poteſt ceſſare, vel quia voluntas poteſt deſiſtere ab intentione finis, vel etiam quia illa adhuc ſuppoſita, poteſt applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis, & convenientiæ in mediis, quæ minus, vel æqualiter apparebant bona, quibus moveatur ad ea eligenda. Unde adhuc facta ſuppoſitione illa judicii practici de medio convenientiori, voluntas poteſt potentia antecedenti, & in ſenſu diviſo, alia media eligere: licet non poſſit ſimul ſtare judicium de convenientiori medio eligendo cum electione minus boni, vel æqualis; alioquin non eſſet appetitus rationalis, quia non ſequeretur dictum rationis, nec dictamen practicum intellectus.

Dices ſecundo: Voluntas poteſt ferri per electionem in illud omne, quod habet rationem boni utilis: Sed in medio æquali, aut etiam minus bono ratio boni utilis reperitur: Ergo voluntas poteſt illud eligere.

Reſpondeo, data Majori, diſtinguendo Minorem: in medio æquali, aut minus bono ratio boni utilis reperitur, ſi conſiderentur ſecundum ſe, ſeu ſeorſim, concedo: ſi comparentur ad aliud æque, vel magis bonum, nego. Nam medium minus bonum reſpectu melioris induit rationem mali, ut ſupra oſtendimus; æquale vero reſpectu æqualis ſe habet ut indifferens, quia non habet ſupra illud rationem, aut bonitatem, qua ei anteponatur.

Dices tertio: Si homini proponantur duo bona omni ex parte æqualia, v. g. famelico duo panes; vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, propinquitate, & aliis conditionibus, vel eligit alterum ex illis, vel utrumque, vel neutrum: Si primum, habetur intentum; tunc enim non deteminabitur voluntas ab aliqua majori bonitate ſibi propoſita, quia non datur, ut ſupponimus, ſed præciſe a ſe, & a ſua libertate. Secundum vero non poteſt ſtare, quia ſupponimus, quod illi famelico non permittatur utrumque panem tollere, ſed alterum tantum. Tertium denique videtur omnino improbabile; ridiculum enim videtur, quod famelicus ille, ad inſtar Tantali, malit in ſua fame perire, quam cibum paratum attingere, ſeu eligere: Ergo poteſt homo ex duobus bonis, aut mediis æqualibus unum eligere.

Reſpondeo, quod tunc famelicus ille ex ſubito quodam motu, & naturali impetu, abſque deliberatione, & rigoroſa electione, aſſumet unum ex illis panibus. Quod ſi velit perfecte deliberare, & de melioritate cibi conſulere, voluntas applicabit intellectum ad inveſtigandum in uno ex illis mediis aliquam rationem boni, & convenientis, ſeu commodi, qua emineat ſupra aliud, ut docet D. Thomas hic art. 6. ad 3. Si autem poſt iſtam inquiſitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel a motivis extrinſecis, ſicut circumſtantiæ, aut aliæ occaſiones occurrentes, vel experientia propriæ libertatis, quam poterit velle circa unum potius, quam circa alterum exercere, & tunc ipſa libertas voluntatis non ſe tenebit ſolum ex parte principii eliciti vi electio-

ctionis, ſed etiam ex parte objecti, & habebit rationem motivi allicientis, & inclinantis ad eligendum id, quod ex ſua intrinſeca bonitate æquale, & indifferens eſt. Quod accurate obſervandum eſt, ut variis inſtantiis occurratur.

Quæres, an ſuppoſita efficaci, & abſoluta intentione finis, ſi unum tantum occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem neceſſitetur? Reſpondeo affirmative, idque oſtendo duplici ratione. Prima ſic poteſt proponi: Sicut ſe habet notitia principiorum ad notitiam concluſionum, ita ſe habet intentio finis ad electionē mediorum: Sed impoſſibile eſt, poſita notitia principiorum, non ſequi notitiam concluſionis, quę cum ipſis habet neceſſariā connexionem, & cujus veritate non ſtante, nequit ſtare veritas principiorum: Ergo etiam impoſſibile eſt, ſtare efficacem intentionem finis, & non ſequi electionem unici medii, ſine quo non poteſt acquiri.

Secunda ratio eſt: Homo non poteſt (voluntate ſaltem efficaci) velle impoſſibilia: Si autem abſolute, & efficaciter intenderet finem, & tamen nollet eligere medium, quod eſt unicum, & ſine quo finis obtineri non poteſt, vellet volitione abſoluta, & efficaci aliquid impoſſibile, ut conſtat: Ergo non poteſt homo, ſuppoſita intentione efficaci finis, rejicere medium unicum, ſed ad illud neceſſitatur.

Dices: Talis neceſſitas non poteſt peti ex fine, cum nullus finis particularis moveat neceſſario voluntatem; nec ex ipſo medio, quod etiam habet tantum bonitatem finitam, & limitatam, quæ non poteſt neceſſitare voluntatem: Ergo fictitia eſt.

Reſpondeo, neceſſitatem illam neque ex fine, neque ex medio ſolitarie ſumptis, ſed ex neceſſaria connexione medii cum fine ortum habere. Sicut quando dicitur, *ſi Petrus currit, neceſſario movetur*, neceſſitas hujus illationis, & conſequentiæ neque ex curſu, neque ex motu Petri, quæ ſunt contingentia, provenit, ſed ex connexione neceſſaria, quæ reperitur inter antecedens, & conſequens, ſeu inter motum Petri, & ejus curſum.

CAPUT VII.

De uſu.

PRÆTER electionem mediorum datur in voluntate noſtra actus, quo cæteras potentias applicat ad operandum, qui *uſus activus* appellatur: Ita S. Thomas hic qu. 16. art. 1. & 4. & ſupra in introductione qu. 8. ubi ait, tres eſſe actus, quibus voluntas movetur ad ea, quæ ſunt in finem, nempe *eligere, conſentire, & uti.*

Ratio etiam ſuffragatur, actus enim habentes idem objectum materiale, inſpectum ſub diverſa ratione formali, eſſentialiter diſtinguuntur, ut patet in intentione, fruitione, & ſimplici complacentia, quæ licet verſentur circa finem, quia tamen ſub diverſa ratione formali ſupra explicata illum attingunt, eſſentialiter diſtinguuntur: Sed electio, & uſus, etſi terminentur ad medium, tendunt tamen in illud ſub diverſa ratione formali: nam electio reſpicit ipſum, ut pertinet ad ordinem intentionis, & eſt ultimum in eo, & effectus finis: uſus vero reſpicit illud, ut pertinet ad ordinem executionis, & in eo

eſt

eſt primum, & cauſa efficiens finis habiti in re: Ergo diſtinguuntur eſſentialiter.

Confirmatur: Intentio, quæ eſt actus efficax circa finem, diſtinguitur a fruitione ejuſdem, quia hæc illum reſpicit præſentem; illa quaſi futurum: Sed pariter electio reſpicit media quaſi futura, uſus vero ut præſentia: Ergo ſunt actus ſpecie diverſi.

Addo, quod, quando nova difficultas ſe offert, voluntas indiget nova applicatione, & conatu, ſubindeque novo actu ad illam vincendam: At in executione major difficultas ſe offert, quam in ſola electione: quia eligere eſt actus mere internus, in quo voluntas ſolum certat ſecum, nec habet aliud impedimentum, aut aliam difficultatem, quam eam, quæ ſe tenet ex parte ſui; in exequendo autem non ſolum certat ſecum, ſed etiam cum aliis potentiis inferioribus, & impedimentis externis, quibus ſæpe frangitur animus, niſi virtute conſtantiæ, & perſeverantiæ roboretur. Hinc experientia compertum eſt, nonnullos ſumma cum facilitate recte judicare, conſiliari, & eligere, & deſiderare, qui in executione deficiunt, ut egregie, ac eleganter declarat Bernardus lib. 1. de conſiderat. cap. 1. his verbis: *Quoties vis, & incaſſum? Quoties moves, nec promoves? Quoties conaris, & non datur ultra? Eniteris, & non obtines; parturis, & non paris; tentas, & abriperis; ubi incipis, ibi deficis; & dum adhuc ordiris, ſuccidunt te. Venerunt filii uſque ad partum (ait Propheta) & vires non habent parturiendi*: Ergo præter actum electionis indiget voluntas novo actu ad exequendum, ſeu ad applicandum potentias executrices ad opus.

Dices primo: Electio eſt volitio efficax mediorum: Ergo per ſeipſam ſufficiens eſt ad eorum executionem, & ſic inutilis eſt uſus activus, quo potentiæ exequentes applicentur ad opus.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam; electio enim non dicitur efficax volitio mediorum, eo quod ipſa ſola, abſque alio actu intellectus, & voluntatis, ſufficiat, ut media executioni mandentur; ſed quia ad ipſam infallibiliter ſequitur imperium in intellectu, & uſus in voluntate, quo applicantur potentiæ ad exequendum, quod electum eſt, ſicut ad intentionem efficacem ſequitur infallibiliter electio mediorum.

Dices ſecundo: Voluntas per ſolam electionem movet, & applicat intellectum ad eliciendum actum imperii, qui uſum activum præcedit, ut conſtabit ex dicendis capite ſequenti: Ergo pariter ſuppoſita electione poteſt voluntas, abſq; actu diſtincto, uti potentiis exequentibus, & ipſas ad operationem applicare.

Reſpondeo, dato Antecedenti, quod negant aliqui ex noſtris Thomiſtis, negando conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia in exequendo major reperitur difficultas, quam in imperando: unde licet voluntas non indigeat actu ab electione diſtincto ad applicandum intellectum ad actum imperii, bene tamen ad applicandum potentias executivas ad opus.

CA-

CAPUT VIII.

De imperio.

CIRCA hunc actum duæ ſunt difficultates, & controverſiæ breviter hic reſolvendæ. Prima eſt, an detur imperium in homine reſpectu ſuarum operationum? Secunda, an tale imperium, ſuppoſito, quod detur, ſit actus intellectus, an voluntatis?

§. I.

Datur in homine actus imperii reſpectu ſui, ipſius, ſuarumque operationum.

PRobatur primo ex D. Auguſtino, & S. Thoma: Ille enim lib. 8. confeſſ. c. 9. ſic ait: *Imperat animus, & movetur manus, & tanta eſt facilitas, ut vix ſervitio diſcernatur imperium.* Iſte vero hic qu. 17. art. 3. ad 1. hæc ſcribit: *Tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri, quandoque autem voluntas ipſius imperantis, cum aliquis imperat ſibi ipſi.*

Probatur ſecundo: In Principe reperitur imperium, in ordine ad alios homines ſibi ſubditos: Ergo & in quolibet homine, in ordine ad potentias exequentes. Probatur conſequentia, tum quia ſicut Princeps dominium habet in ſubditos, ita in quolibet homine ratio, adjuncta voluntate, aliis potentiis dominatur. Tum etiam, quia ſicut in Principe eſt prudentia politica, cujus objectum eſt bonum commune totius regni, vel reipublicæ; ita

ita in unoquoque homine, operante ſecundum rectam rationem, eſt prudentia monaſtica, cujus objectum eſt proprium, & particulare bonum: Ergo ſicut Princeps per prudentiam politicam imperat aliis, quod convenit bono communi, ſic ratio per prudentiam monaſticam imperat inferioribus potentiis, quod convenit bono particulari.

Probatur tertio ratione fundamentali: Præter electionem eſt ponendus in voluntate alius actus, qui dicitur uſus activus, ut capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo pariter, præter judicium practicum antecedens electionem, ponendus eſt in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, a quo voluntas dirigitur in actu utendi. Conſequentia probatur, cum enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicito correſpondet neceſſario in intellectu actus dirigens illum.

Dices, ad dirigendum actum uſus ſufficere judicium illud practicum, quod præceſſit electionem, continuatum uſque ad executionem, & ſic non requiri actum imperii.

Sed contra primo: Uſus diſtinguitur ab electione, eo quod iſta ſit de medio futuro, ille vero de medio ut hic, & nunc exequendo, ut capite præcedenti declaravimus: Ergo pariter actus dirigens uſum diſtinguitur ab actu dirigente electionem. Probatur conſequentia: actus intellectus regulantes actus voluntatis habent idem objectum, ac actus ab ipſis regulati: Ergo ſicut in mediis, ut habent rationem eligibilium, & exequendorum, invenitur diverſa ratio formalis objectiva utilitatis (ſcilicet utile ut futurum, & ut præſens) ſufficiens ad ſpecificandum, & multiplican-

dum

dum duplicem actum voluntatis; ita non poterit non reperiri in illis diverſa ratio cognoſcibilitatis objectivæ, ſufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, ſcilicet judicium, & imperium.

Contra ſecundo: Actus judicii, ut continuatur poſt electionem, non proponit voluntati aliquid aliud, quam id, quod proponebat ante electionem; alias non eſſet idem actus continuatus, ſed diverſus: Sed ante electionem vel proponebat ſolum media ut eligenda, vel ſi ea proponebat etiam ut exequenda, non proponebat executionem, niſi ut futuram, & veluti diſtantem: Ergo poſt electionem non niſi hoc modo eam repræſentabit: Atqui actus intellectus proponens voluntati executionem ut futuram, & diſtantem, non eſt ſufficiens ad dirigendum uſum voluntatis, qui habet pro objecto medium ut hic, & nunc executioni mandandum: Ergo ponendus eſt alius actus intellectus, qui non poteſt eſſe niſi actus imperii.

Contra tertio: Ut executioni mandetur a ſubditis, quod Princeps ab illis fieri debere judicat, neceſſarium eſt præceptum, propter difficultatem, quæ eſt in operis executione: Ergo cum ſimilis, & non minor difficultas ſit in eodem homine reſpectu ſuarum potentiarum, ut ab his executioni mandetur, quod voluntas eligit, & intellectus conveniens eſſe judicat, conſtituendus erit in eodem intellectu actus imperii a conſilio, & judicio antecedente electionem diſtinctus. Unde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro conſilio enim ponitur eubulia: pro judicio, ſeu ſententia ſynesis, aut gnome; pro præcepto vero, ſeu imperio prudentia, ut videri poteſt

apud

apud S. Thomam infra qu. 57. art. 6. & 2.2. qu. 48. & 51. per totam.

Objicies primo: Vel imperium deſervit ad movendas potentias inferiores, vel ad movendam voluntatem: Sed ad neutrum conducit: Ergo prorſus inutile eſt. Minor probatur, quia cum voluntas ſit potentia cœca, potentiæ vero inferiores non ſint intellectuales, tam illæ, quam iſtæ ſunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad movendum voluntatem, aut potentias inferiores deſervire non poteſt.

Reſpondeo, imperium deſervire tam ad movendas potentias inferiores, quam ad movendam voluntatem, ſed mediate ſolum ad movendas potentias inferiores, immediate vero ad movendam voluntatem, ut potentiis inferioribus utatur, ſive illas applicet ad agendum, unde intimatio imperii fit immediate ipſi voluntati. Nec obſtat, quod voluntas ſit potentia cœca, & cognitionis expers; nam ſicut oculus videt toti corpori, & non ſolum ſibi, intellectus intelligit omnibus potentiis; unde ſicut non eſt neceſſe, quod pes, vel manus videat, ut dirigatur ab oculis; ita nec quod voluntas cognoſcat, ut dirigatur per actum imperii, ad eliciendum uſum, & applicandum potentias exequentes ad opus; alioquin voluntas non ſolum eſſet incapax dirigi per actum imperii, ſed nec poſſet regulari per judicium rationis, & ab intellectu objective moveri, quod eſt abſurdum.

Objicies ſecundo: Vel actus imperii movet voluntatem ad executionem mediorum, quoad ſpecificationem, vel quoad exercitium: Non quoad ſpecificationem, cum enim judicium præcedens electionem dictet media non

ſo-

ſolum eſſe eligenda, ſed etiam exequenda, ſufficiens eſt ad movendum voluntatem ad executionem mediorum, quoad ſpecificationem. Nec quoad exercitium, quia cum voluntas ratione ſui ſit primum movens quoad exercitium, non poteſt ab illo quoad exercitium moveri. Præſertim cum intellectus a voluntate moveatur quantum ad exercitium; alioquin daretur inter illas duas potentias mutua cauſalitas, & dependentia in eodem genere cauſæ efficientis, quod repugnare videtur.

Reſpondeo, intellectum per actum imperii movere voluntatem & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium: licet enim judicium regulans electionem proponat media ut exequibilia, & hic, & nunc eligenda, non tamen proponit ea ut electa, & hic, & nunc exequenda, unde ad hoc ſecundum requiritur alius actus intellectus, ſubſequens electionem, & regulans uſum, quem vocamus imperium, ut conſtat ex dictis in tertia probatione noſtræ aſſertionis. Similiter licet voluntas ſit primum movens quantum ad exercitium, ac proinde movere quoad exercitium per ſe primo illi conveniat, hoc tamen non obſtat, quin alicui actui intellectus hoc ſecundario, & ex conſequenti, ac per participationem a voluntate competere poſſit: ſicut a pari ordinatio, quæ eſt propria intellectus, participatur ab aliquo actu voluntatis, nempe ab electione. Unde D. Thomas quæſt. 22. de verit. artic. 25. *Electio* (inquit) *eſt actus voluntatis, non abſolute, ſed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id, quod eſt proprium rationis, ſcilicet conferre unum alteri, vel præferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impreſ-*

ſio-

ſione rationis, in quantum ſcilicet ipſa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile ſimpliciter, ſed ut utilius ad finem.

Ad id vero, quod additur de mutua cauſalitate, & dependentia in eodem genere cauſæ efficientis, dicendum eſt, quod licet illa repugnet reſpectu ejuſdem actus, vel effectus, non tamen reſpectu diverſorum, qualis ſolum reperitur in propoſito. Nam voluntas per actum electionis movet intellectum ad imperandum executionem mediorum, ipſe vero intellectus per actum imperii, efficaciam motivam a præcedenti electione participantem, movet voluntatem quoad exercitium, non ad ipſam electionem, quæ eſt cauſa imperii, ſed ad alium actum diſtinctum, nempe ad uſum activum, quo voluntas potentias externas applicat ad executionem mediorum. Si autem quæras, cur voluntas, quæ eſt primum movens quantum ad exercitium, ad hujuſmodi actum ſeipſam ſine interventu imperii movere non poſſit? Reſpondebo, hoc provenire ex eo, quod licet habeat virtutem ad movendum ſe, & alias potentias abſolute, non tamen per modum ordinationis; hoc enim eſt proprium intellectus, cujus eſt ordinare unum ad aliud, ut patebit ex dicendis §. ſequenti.

Objicies tertio, Homo non poteſt ſeipſum orare: Ergo nec ſibi imperare. Sed nego conſequentiam, & paritatem; Imperare enim eſt ſuperioris ad inferiorem; orare e contra eſt inferioris ad ſuperiorem: unde cum in homine intellectus ſit ſuprema potentia, quæ nullam habet aliam ſibi ſuperiorem, poteſt quidem per imperium inferiores potentias ſibi ſubjicere, ſed non ſubjici per orationem alteri potentiæ ſibi ſuperiori.

§. II.

§. II.

Imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectus, præſupponit tamen neceſſario actum voluntatis.

PRima pars probatur primo : Imperium eſt principalis actus prudentiæ, quæ præceptiva eſt, ut docet Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 9. dicens : *prudentia præceptiva eſt, finis enim ipſius eſt, quidnam ſit agendum, præcipere :* Atqui prudentia eſt in intellectu, cum ſit virtus intellectualis, ut docet idem Philoſophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infra quæſt. 57. art. 4. Ergo imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectus.

Probatur ſecundo eadem pars: Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad ſuperiorem, quia correſpondent ſibi invicem imperare, & obedire: Sed ratio, ſeu intellectus eſt id, quod in homine ſuperius, & præſtantius eſt, juxta illud Ariſtotelis 10. Ethic. cap. 7. *Mens eſt eorum omnium, quæ in nobis ſunt præſtantiſſima* : Ergo imperare ad intellectum pertinet.

Tertio ſuadetur eadem pars ratione D. Thomæ hic quæſt. 17. art. 1. Imperare alicui eſt ordinare ipſum ad aliquid, ei intimando, & denuntiando quid debeat agere, vel omittere: Sed ordinare, intimare, & denuntiare, ad rationem pertinent: Ergo imperare eſt actus rationis. Major patet; non poteſt enim ſuperior aliquid velle, & imperare, niſi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando, & denuntiando, ut illud faciat. Minor vero probatur quoad utramque partem; in primis enim

enim ordinare unum ad aliud, eſt unum cum alio conferre: Sed collatio unius cum alio ad intellectum practicum ſpectat, ſicut ad ſpeculativum illatio unius ex alio: Ergo ordinare ad intellectum pertinet. Unde Ariſtoteles 2. metaph. cap. 2. ait, quod *Sapientis eſt ordinare*, & D. Thomas quæſt. 6. de verit. art. 1. quod *ſolius rationis eſt dirigere, & ordinare*: Deinde intimatio, & denuntiatio nihil aliud eſt, quam quædam manifeſtatio, ſeu declaratio, & locutio: At manifeſtare, & loqui pertinet ad intellectum, qui eſt veluti os, aut lingua ſubſtantiæ ſpiritualis, juxta illud Pſal. 31. *Os juſti meditabitur ſapientiam*: Ergo & intimare, ac denuntiare.

Quod autem imperium actum voluntatis neceſſario præſupponat, manifeſtum eſt; ſupponit enim electionem voluntatis, a qua libertatem,& efficaciam motivam, ſeu vim movendi participat, ut §. præcedenti declaravimus. Ex quo fit debilitatem imperii provenire in nobis ex ægritudine, & infirmitate voluntatis, quæ interdum non plene, & perfecte vult bonum, quod facit, & malum, quod non vult, agit, ut eleganter declarat Auguſtinus lib. 8. Confeſſ. cap. 9. his verbis: *Imperat animus, ut velit animus, nec facit tamen. Unde hoc monſtrum? Non ex toto vult, non ergo ex toto imperat, nam in tantum imperat, inquantum vult. Voluntas imperat, non utique plena imperat, ideo non eſt, quod imperat. Non igitur monſtrum partim velle, partim nolle, ſed ægritudo animi eſt; quia non totus aſſurgit, veritate ſublevatus, ægritudine prægravatus*.

Ex his intelliges actum imperii ſic poſſe deſcribi: Imperium eſt *ordinativa, cum motione quadam, intimatio alicujus operis exequendi*.

Imperium enim, ut patet ex dictis, tria importat, ſeu ex triplici actu coaleſcit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet a voluntate, quæ eſt primum movens quantum ad exercitium; alia vero ab intellectu, ad quem pertinet ordinare, & loqui. Nam illæ duæ potentiæ in ſuis operationibus ſe mutuo juvant, intellectus enim dirigit voluntatem, & illam determinat quantum ad ſpeciem actus; voluntas vero movet intellectum, illumque determinat quantum ad exercitium. Quod nonnulli egregie explicant emblemate duorum hominum, quorum unus eſt cœcus, & alter claudus, cœcuſque claudum geſtat humeris, claudus vero cœcum dirigit oculis ſuis, & ut loquitur Alciatus, *Mutuat ille oculos, mutuat ille pedes*.

Objicies primo contra primam partem aſſertionis teſtimonia D. Auguſtini, & S. Thomæ, qui interdum inſinuare videntur, imperium eſſe actum voluntatis. Ille enim 8. Confeſſ. cap. 9. ait: *Voluntas eſt, quæ imperat*. Iſte vero infra qu. 71. art. 6. ad 2. probat, quod prima cauſa peccati eſt voluntas, *quia ipſa imperat omnes actus voluntarios, in quibus ſolum invenitur peccatum*.

Sed facile reſpondetur, vel eos loqui de imperio large, & improprie ſumpto, prout ſignificat idem, quod movere in finem, quo pacto charitas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione charitatis actus omnium aliarum virtutum ad dilectionem Dei, ſeu ad Deum ſumme dilectum ordinantur: Vel ſi loquantur de imperio ſtricte ſumpto, de quo in præſenti agimus, ſolum intendunt illud eſſe a voluntate, non ſubſtantialiter, & elicitive, ſed cauſaliter, & originative,

tive, quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum movet intellectum ad eliciendum actum imperii.

Objicies ſecundo: Ad eam potentiam formaliter pertinet imperium, ad quam pertinet dominium, cum imperare ſit proprius actus domini, & ſuperioris in ſubditos. Sed dominium formaliter reſidet in voluntate, quæ aliarum potentiarum domina, ſeu regina appellatur, non vero in intellectu: Ergo imperium eſt formaliter actus voluntatis.

Reſpondeo diſtinguendo majorem; ad quam pertinet dominium, quoad vim movendi, nego majorem: quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo majorem. Similiter diſtinguo minorem; dominium reſidet formaliter in voluntate, quantum ad vim movendi, & applicandi, concedo minorem: quantum ad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, nego minorem, & conſequentiam. Dominium itaque duo dicit, ſcilicet efficaciam motivam, & vim denuntiativam, ac directivam: primum ad voluntatem pertinet, quæ idcirco aliarum potentiarum domina, & regina appellatur; nam motio earum quantum ad exercitium a voluntate incipit: alterum vero ad intellectum, cujus eſt ordinare, denuntiare; & intimare; unde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentia. Imperium ergo pertinet ſubſtantialiter ad potentiam, ad quam pertinet dominium, non quoad vim movendi, ſed quoad vim dirigendi, quia cum pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantum movere, & impellere ſubditos, ſed rationabiliter, & moderate regere, quod fit per prudentiam, & rationis directionem.

Ob-

Objicies tertio: Omnis actus intellectus vel eſt ſimplex apprehenſio, vel judicium, vel diſcurſus, non enim aliæ niſi tres illæ mentis operationes a Philoſophis aſſignantur: Sed imperium non eſt ſimplex apprehenſio, neque judicium, neque diſcurſus: Ergo non eſt actus intellectus, ſed voluntatis.

Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, imperium pertinere ad ſecundam mentis operationem, & eſſe judicium practicum ſubſequens electionem, quod judicium *practice practicum* appellant, ut illud diſtinguant a judicio regulante electionem, quod practicum ſimpliciter dicitur.

Sed contra: In omni judicio intellectus invenitur veritas, vel falſitas: Sed in imperio neque veritas, neque falſitas reperitur: Ergo imperium non eſt judicium practicum ſubſequens electionem. Minor probatur: nam quando aliquis imperat alteri, *fac hoc*, neque dicit verum, neque falſum, quia non aſſerit aliquid eſſe, vel non eſſe; unde aliquis non dicitur vere, vel falſo alteri imperare, ſed bene, vel male.

Melius ergo reſpondetur cum D. Thoma 2. 2. quæſt. 83. artic. 1. ad 3. tres mentis operationes, quæ a Philoſophis communiter aſſignantur, pertinere ad intellectum ſpeculativum, ad practicum vero pertinere alios actus diſtinctos, quales ſunt oratio, & imperium.

Obſervandum tamen eſt, quod licet imperium non ſit formaliter judicium, in illo tamen judicium aliquod virtualiter reperitur; æquivalet enim huic judicio, *hoc tibi faciendum eſt*, vel *expedit tibi, ut hoc facias*; & ideo dicitur judicium *practice practicum*, ad di-

ſtin-

ſtinctionem judicii antecedentis electionem, quod licet ſit practice practicum reſpectu electionis, efficaciter movendo hic, & nunc voluntatem ad eam eliciendam, eſt tamen practicum tantum ſpeculative reſpectu executionis mediorum; quia ſolum proponit ejus convenientiam per modum ſimplicis enuntiationis, non vero per modum intimationis impulſivæ.

CAPUT IX.

De moralitate actuum humanorum in communi.

CUM humanorum actuum naturam, ſeu eſſe phyſicum moralitas conſequatur, poſtquam illos in eſſe phyſico, & ut ad ordinem naturæ pertinent, conſideravimus, conſequens eſt, ut de illorum moralitate, ſeu bonitate, & malitia morali diſſeramus. Verum quia notitia gradus generici non parum juvat, ut ſpecies ſub illo contentæ perfecte dignoſcantur, de moralitate in communi prius agendum eſt, & quid illa ſit, quidve ſupra libertatem addat, breviter explicandum.

Suppono ergo tanquam certum, libertatem eſſe quidem fundamentũ moralitatis actuum humanorum, non tamen ipſam moralitatem formaliter, cum prius intelligatur libertas in actibus humanis, quam moralitas; prius enim concipimus, intellectu proponente aliquod objectum cum indifferentia, voluntatem in illud cum indifferentia tendere (in quo formaliter conſiſtit libertas) quam habere eſſe morale in ſuo actu: imo ex eo tanquam a ratione a priori habet eſſe morale in ſuo actu, quod ten-

tendat in objectum cum indifferentia, quia ex eo actus habet, quod ſit menſurabilis per regulas morum. Addo, quod, ſi nulla eſſet regula morum, puta nulla lex, adhuc poſita indifferentia judicii in intellectu, intelligeretur libertas in actibus voluntatis, & tamen in tali caſu nulla eſſet in eis moralitas: Ergo: moralitas non eſt formaliter ipſa libertas. Unde quando S. Thomas interdum ait, actum voluntatis eſſe humanum, in quantum eſt liber, vel inquantum procedit a deliberatione rationis, ly *Inquantum* in ſenſu cauſali, non formali, accipiendum eſt.

Moralitas ergo actuum humanorum conſiſtit formaliter in relatione actus liberi ad regulas morum. Tum quia ratio moralitatis in actibus humanis pertinet ad genus menſurabilis, & regulabilis per regulas morum: menſurabile autem, ut tale, dicit ordinem ad menſuram. Tum etiam, quia de moralibus eodem proportionali modo debemus philoſophari, ſicut de artificialibus; Sed in artificialibus tota formalis ratio artefacti ſumitur ex ordine ad ideam, & regulas artis, quæ ſunt in mente artificis: Ergo & in moralibus tota formalis ratio moralitatis debet ſumi ex ordine, ſeu relatione, quam actus humani dicunt ad ſuam regulam, ſeu menſuram.

Hæc autem relatio non eſt rationis, ſed realis, cum conveniat actibus humanis independenter ab omni fictione intellectus: nam re vera, & a parte rei actus humani ſunt moraliter boni, vel mali, meritorii, vel demeritorii, laude, aut vituperio digni. Non eſt tamen prædicamentalis, ſed ſolum tranſcendentalis: Tum quia bonitas moralis habet contrarium, nempe malitiam moralem: relationi autem

prædicamentali nihil eſt contrarium. Tum etiam, quia relatio prædicamentalis reſpicit terminum, ut pure terminum, habitudo autem ad objectum ut ſubditum regulis morum, in qua moralitas actuum humanorum conſiſtit, non reſpicit illum ut purum terminum, ſed ut ſpecificativum, & cauſam formalem extrinſecam. Tum denique, quia relatio prædicamentalis dependet ab exiſtentia termini, quo deſinente evaneſcit: moralitas vero non ita, cum poſſit dari actus complacentiæ de bono præterito bonus; & delectatio moroſa de actu præterito malo per diverſa.

Ex his intelliges diſcrimen inter eſſe morale monetæ v. g. & eſſe morale actuum humanorum: valor enim monetæ, & pretium rerum venalium directe, & immediate a voluntate, vel intellectu humano ſumitur: moralitas autem actuum humanorum, licet leges divinas, & humanas ſupponat, ab illis tamen immediate non ſumitur, ſed ab ordine tranſcendentali, quem hujuſmodi actus dicunt ad objectum, ut regulis morum ſubjectum, qui ordo eſt realis, & illis intrinſecus. Nec obſtat, quod objectum interdum non ſit reale, vel realiter exiſtens, licet enim ordo prædicamentalis requirat terminum exiſtentem; tranſcendentalis tamen poteſt verſari circa non exiſtens, & circa non entia, ut conſtat in Logica, quæ licet ſit ſcientia realis, verſatur tamen circa ſecundas intentiones, quæ in objectis nihil reale ponunt. Item dignitates, & honores, juriſdictionem, præcedentiam, & alia ſimilia realibus actibus deſideramus, & ambimus, & tamen non ſunt niſi denominationes, & entia rationis.

Dices: idem numero actus, ſine aliqua reali

li mutatione, poteſt fieri de bono malus, imo & de non morali moralis, ut conſtat in eſu carnium continuato a feria quinta in feriam ſextam, qui ſine reali mutatione, propter extrinſecam mutationem temporis, efficitur malus moraliter, & in motu primo, qui, ſi continuetur, advertente ratione, de non morali fit moralis, ſicut de non libero liber: Ergo moralitas non eſt aliquid reale, & intrinſecum actibus humanis, ſed merum ens rationis, vel denominatio pure extrinſeca.

Reſpondeo negando Antecedens, quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de non morali in moralem, mutatur intrinſece in eſſe moris, quia tunc ſuſcipit novum modum realem, ſeu novum reſpectum ad objectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, ut de relatione ad finem dicit D. Thomas hic art. 4. ad 2.

Inſtabis: ille ordo non eſt prædicamentalis, ſed ſolum tranſcendentalis, ut ſupra diximus: Ergo non inhæret. Conſequentia patet, ordo enim tranſcendentalis, cum non diſtinguatur a fundamento, ſicut prædicamentalis, non inhæret ſubjecto, ſicut ille.

Reſpondeo, actus humanos, & morales duplicem habitudinem ad objectum regulis morum ſubjectum importare; unam tranſcendentalem, qua illud ut ſpecificativum, & cauſam formalem extrinſecam reſpiciunt; aliam prædicamentalem, quæ idem objectum per modum puri termini, & correlativi attingit. Prima prius in objecto intelligitur, unde aliam fundat, quæ actibus humanis realiter inhæret, & de iſta loquitur S. Thomas, cum ait, quod *relatio in finem inhæret actioni*. Poteſt

eſt hoc explicari exemplo ſcientiarum, quæ duplicem dicunt habitudinem ad objectum; unam tranſcendentalem, per quam ſpecificantur; alteram prædicamentalem, quæ eſt menſurabilis ad menſuram, & ad tertium genus pertinet, ac priorem, ut rationem fundandi præſupponit; unde licet prima non inhæreat ſubjecto, bene tamen ſecunda.

CAPUT X.

De ſpeciebus moralitatis.

MORALE genus, de quo capite præcedenti tractatum eſt, dividitur in duas ſpecies, bonitatem ſcilicet, & malitiam moralem. Bonitas moralis conſiſtit in reſpectu tranſcendentali ad objectum ut conſonum regulis morum, ut evidenter colligitur ex principiis capite præcedenti ſtatutis. Cum enim bonitas ſit ſpecies moralitatis, debet ex parte generis importare idipſum, quod importat moralitas, ſubindeque modum illum habitudinis, in quo moralitatis eſſentiam collocavimus. Ex parte vero differentiæ nihil aliud poteſt addere, niſi quod talis habitudo ſit ad objectum ut conſonum regulis morum: tum quia per hoc diſtinguitur a malitia, quæ reſpicit objectum diſſonum; tum etiam quia bonitas cujuslibet rei eſt conformitas cum ſua regula, ac proinde bonitas actus humani debet eſſe conformitas cum regula talis actus, quæ eſt recta ratio.

Confirmatur: Bonitas moralis, cum pertineat ad genus menſurabilis, & regulabilis per regulas morum, & menſurabile, ut tale, dicat ordinem ad menſuram, non poteſt conſiſtere in

in modo abſoluto, actui humano ſuperaddito; ſed ſolum in aliquo reſpectu ad ipſius menſuram: Sed talis reſpectus non eſt rationis, ut conſtat ex dictis capite præcedenti; neque prædicamentalis, cum non tendat ad terminum ſub ratione puri termini, ſed illum per modum ſpecificativi, & cauſæ formalis extrinſecæ reſpiciat, & interdum tendat in objectum non exiſtens, ſicut cum quis appetit bonum poſſibile: Ergo ſolum poteſt eſſe reſpectus tranſcendentalis ad objectum, ut conſonum regulis morum.

Objicies: D. Thomas hic qu. 18. art. 1. explicans eſſentiam bonitatis moralis, non meminit talis reſpectus, ſeu habitudinis, ſed collocat illam in plenitudine eſſendi, ut ſcilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his, quæ ſuo eſſe congruunt, cujuſmodi ſunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus, &c. Ergo non in tali reſpectu, ſeu habitudine, ſed in horum collectione prædicta bonitas conſiſtit.

Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem parificat bonitatem moralem cum naturali; Sed ad bonitatem, & perfectionem in rebus naturalibus non eſt neceſſe aliud ponere, quam collectionem omnium eorum, quæ ad rei integritatem, & plenitudinem requiruntur, & debet concurrere, ut conſtat inductione, in quacumque re naturali, ut homine, equo, flore, &c. quæ tunc habent bonitatem, & perfectionem, cum nihil illis deeſt ex his, quæ ad eorum integritatem, & plenitudinem neceſſaria ſunt: Ergo ſimiliter bonitas moralis actuum humanorum conſiſtit in collectione omnium, quæ ad eos requiruntur, ſine ordine, vel habitudine ſuperaddita.

Ad objectionem reſpondeo, quod quando

S. Thomas dicit, bonitatem moralem actuum humanorum conſiſtere in plenitudine eſſendi, quam conſtituit in collectione objecti, finis, & circumſtantiarum debitarum, non loquitur in ſenſu formali, ſed cauſali, & ſolum intendit, quod habitudo ad objectum conſonum rationi, in qua bonitas moralis formaliter conſiſtit, neceſſario præſupponit in actu morali debitum objectum, finem, & circumſtantias, eaque omnia exigit ad hoc, ut in tali actu reſultet. Unde exemplum, quod affert de bonitate phyſica, tenet quantum ad aliquid, non quantum ad omnia. Paritas in eo conſiſtit, quod ſicut ad hujuſmodi bonitatem requiritur, quod res habeat omnes perfectiones, & formas ſibi debitas ſecundum exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte dicitur mala, & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis opus eſt omnibus, quæ recta ratio poſtulat, & per quemcumque defectum, & carentiam illorum redditur mala, & peccaminoſa. Ratio autem diſcriminis eſt, quia in rebus abſolutis, qualis eſt ſubſtantia, regula bonitatis non eſt aliquid extrinſecum, ſed ipſum ſubjectum, & propterea tota bonitas ſumitur ex convenientia ad illud, neque eſt aliud præter ipſas formas, quæ ſubjecto conveniunt. In actionibus vero, quarum totum eſſe eſt in ordine ad objectum, tota bonitas eſt reſpectiva, & propterea aliud eſt, quod requiritur per modum termini, ut talis bonitas reſultet, ſcilicet objectum conveniens, finis rectus, & circumſtantiæ debitæ, & aliud ipſa bonitas, quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu humano conſurgit. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem.

Ex

Ex dictis de bonitate morali facile colligitur, quid ſit dicendum de malitia morali, quæ eſt altera ſpecies moralitatis illi oppoſita; ſuppoſito enim, quod talis malitia conſiſtat in poſitivo (ut magis communiter docent Theologi, & oſtendemus in tractatu de peccatis) non poteſt in alio conſiſtere, quam in habitudine tranſcendentali ad objectum, ut diſſonum regulis morum, cum debeat in ratione generica moralitatis convenire cum bonitate, ſubindeque ſecundum gradum genericum importare habitudinem illam, in qua moralitas formaliter conſiſtit, in ratione vero ſpecifica debet conſtitui per habitudinem ad objectum, oppoſitam ei, quæ conſtituit bonitatem moralem: Unde cum bonitas moralis conſtituatur per habitudinem ad objectum ut conſonum regulis morum, malitia moralis debet conſtitui per ordinem tranſcendentalem ad objectum, ut illis diſſonum, ac difforme. De quo fuſius in tractatu de peccatis cap. 8.

Quæres, an actus indifferentes ex objecto, & ſecundum ſuam ſpeciem, ut levare feſtucam, colligere flores, & ſimilia, ſint vere morales, ſubindeque indifferentia ſit aliqua ſpecies moralitatis, media inter bonitatem, & malitiam?

Reſpondeo, illos poſſe dici morales initiative, & radicaliter, quatenus ex deliberata voluntate procedunt, & ex fine, aut circunſtantiis poſſunt induere moralitatem, & in hoc ſenſu D. Thomam qu. 2. de malo artic. 5. illos appellare morales ſecundum ſuam ſpeciem; illos tamen non eſſe morales formaliter, & complete, quia moralitas formalis, & completa ſumitur ex ſubjectione ad leges, quæ ſunt regulæ moralitatis actuum humano-

rum, ut conſtat ex dictis capite præcedenti: Actus vero ex objecto, & ſpecie indifferentes non cadunt ſub lege poſitive, ſed tantum negative, inquantum lex non curat de ipſis, & ab illis ſuam diſpoſitionem retrahit, quod ad moralitatem non ſufficit.

Dices: D. Thomas infra quæſt. 92. artic. 2. ait, quod *lex habet tres actus, ſcilicet prohibere, præcipere, & permittere*: Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum; Quidam autem ſunt actus mali ex genere, ſicut actus vitioſi, & reſpectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere, ſicut actus indifferentes, & reſpectu horum lex habet permittere:* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis ſpecialis actus legis, ſcilicet permiſſio.

Confirmatur: Nihil eſt in rerum natura, ſive malum, ſive bonum, ſive indifferens, quod non cadat ſub lege æterna, quæ eſt prima regula totius moralitatis: Ergo actus indifferentes ſunt ſubjecti ſaltem legi æternæ.

Pro ſolutione hujus argumenti ſciendum eſt permittere dici actum legis poſitivum, & negativum. Dicitur actus poſitivus uno tantum modo, quando ſcilicet lex diſpenſat in aliquo, quod debebat fieri, v. g. in recitatione officii, in jejunio, & ſimilibus, quæ lex præcipit, & in quibus ſuperior ex juſta, & legitima cauſa diſpenſat. Dicitur vero actus negativus quadrupliciter. Primo, quando lex non præcipit, quod melius eſt: Sic matrimonium dicitur permiſſum, quia virginitas non eſt in præcepto. Secundo, quando lex non prohibet: ſic convolare ad ſecundas nuptias dicitur permiſſum, quia non eſt prohibitum. Tertio quan-

quando aliquid non impedit, cum poſſit: ſic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quarto, quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Quando ergo D. Thomas docet permittere eſſe actum legis, vel loquitur de permiſſione poſitiva, qua lex diſpenſat in aliquo, quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illudque permittit, v. g. comedere carnes tempore quadrageſimæ, aut nubere cum conſanguinea in ſecundo gradu, qui actus non ſunt indifferentes, ſed boni, cum ſint conformes legi diſpenſanti, & tollenti ab objecto deformitatem, quam alias haberet: Vel loquitur de actu negativo, qui non ſufficit ad moralitatem, cum ad eam requiratur, ut actus poſitive legi ſubjectus ſit.

Ad confirmationem diſtinguendum eſt antecedens: Nihil eſt, quod non cadat ſub lege æterna, ut eſt ratio divinæ providentiæ, & in ordine ad Deum, tranſeat: quod non cadat ſub lege æterna, prout eſt regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negatur. Enimvero lex æterna poteſt conſiderari, vel ut eſt ratio divinæ voluntatis, qua regulantur actus ipſius Dei in productione, & gubernatione creaturarum; vel ut medio dictamine rationis participatur a nobis, & applicatur ad regulandum actus noſtros, prout a nobis libere exercentur. Primo modo ſub illa cadunt omnia, quæ ſunt in rerum natura, ſicut omnia cadunt ſub providentia, & voluntate divina. Secundo autem modo ea ſolum cadunt ſub illa, quæ cadunt ſub hominis poteſtate, ſecundum quod de illis ratio dictat eſſe ab homine facienda; & quia de indifferentibus ſecundum ſe nihil dictat, ideo prout

ſic non cadunt ſub prædicta lege, atque adeo ex habitudine ad illam non recipiunt aliquam ſpeciem moralitatis.

Ex his intelliges, indifferentiam non eſſe aliquam ſpeciem moralitatis mediam inter bonitatem, & malitiam, ſed moralitatem adæquate dividi in bonitatem, & malitiam moralem; objectum enim actuum humanorum, a quo illi moralitatem deſumunt, non reſpicit rationem, & regulam, niſi aut ipſam adæquando, aut non adæquando; ſi eam adæquet, eſt ipſi conforme, ſi eam non adæquet, difforme: Ergo duplex tantum moralitas objectiva poteſt reperiri in objectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ ſpecificat bonitatem moralem, & difformitas, ſeu deviatio a lege, quæ malitiam moralem conſtituit, & inter illas nullum poteſt dari medium poſitivum, ſed tantum negativum, per negationem utriuſque extremi, ſicut nec inter par, & impar, ſimile, & diſſimile, ut docet D. Thomas hic art. 8.

CAPUT XI.

De principiis moralitatis actuum humanorum.

TRIA ſunt principia moralitatis actuum humanorum, nempe objectum, circunſtantiæ, & finis, de quibus breviter hic agendum eſt.

§. I.

§. I.

Prima, & ſpecifica moralitas actuum humanorum ſumitur ex objecto.

PRobatur ratione D. Thomæ hic ar. 2. Sicut in naturalibus prima, & ſpecifica bonitas rei naturalis ſumitur ex forma, quæ dat illi ſpeciem, ita in moralibus prima, & ſpecifica bonitas moralis attendi debet ex forma, quæ dat ſpeciem actui humano: Sed objectum ſe habet ut forma dans ſpeciem actui morali: Ergo ab eo ſumitur prima, & ſpecifica bonitas moralis in actibus humanis. Major patet, Minor probatur. Omnis motus, & via ad terminum reſpicit ipſum tanquam propriam formam, quia comparatur ad eum veluti potentia ad actum, & ſicut determinabile ad determinativum: Sed actus eſt eſſentialiter via, & tendentia in objectum: Ergo illud ſe habet ut forma dans illi ſpeciem.

Confirmatur: Actus humanus, tam in eſſe moris, quam in eſſe phyſico conſideratus, eſt eſſentialiter reſpectivus: Ergo debet ſumere primam ſuæ moralitatis ſpeciem ab eo, quod primario reſpicit: Sed primum, quod reſpicit, eſt objectum; circunſtantias enim attingit tantum ſecundario, & ex conſequenti: Ergo ſumit primam ſuæ moralitatis ſpeciem ab objecto, non quidem in eſſe rei, ſed in eſſe moris conſiderato; cum diverſi actus voluntatis, quorum unus eſt bonus, & alter malus, poſſint ferri in idem objectum in eſſe rei, & entitativo: nam eadem pecunia poteſt eſſe objectum furti, & reſtitutionis, idem cibus obje-

ctum gulæ, & temperantiæ, eadem fœmina matrimonio conjuncta objectum adulterii, & actus conjugii. Quemadmodum in ſcientiis eadem concluſio, ut attingitur, & demonſtratur per diverſa media, pertinet ad diverſas ſcientias. Unde ſicut unitas ſcientiarum ſumitur ab objecto, non in eſſe rei, ſed in eſſe ſcibilis ſpectato; ita prima, & ſpecifica actuum humanorum moralitas eſt ex objecto, non in eſſe rei, ſed in eſſe moris, & ut conſonat, vel diſſonat rectæ rationi, conſiderato.

Obſervandum tamen eſt, quod, quando dicimus, primam, & ſpecificam actuum humanorum moralitatem deſumi ab objecto, hoc intelligi debet de actibus bonis, aut malis, non vero de indifferentibus quantum ad ſpeciem; nam cum illi verſentur circa objectum pure indifferens, quod regulis morum non ſubditur, primam, & ſubſtantialem moralitatem non deſumunt ab objecto, ſed a prima circunſtantia, quæ determinat formaliter ipſum objectum ad rationem boni, vel mali objective, unde tunc circunſtantia non habet rationem puræ circunſtantiæ, ſeu accidentis, reſpectu actus, ſed tranſit quodammodo in rationem objecti moraliter ſpecificantis.

Objicies primo: Actus humanus primam ſuæ moralitatis ſpeciem deſumit ab eo, quod primo reſpicit: Sed primum, quod reſpicit, eſt finis; objectum enim eſt volitum propter finem, ac proinde finis eſt prius volitus: Ergo actus humanus primam ſuæ moralitatis ſpeciem non ab objecto, ſed a fine deſumit. Unde D. Thomas hic artic. 6. & ſupra quæſt. 1. docet, actus morales ſumere ſpeciem ex fine.

Reſpon-

Reſpondeo, primum, quod actus humanus reſpicit, eſſe quidem finem operis, qui dicitur finis intrinſecus, & coincidit cum objecto, non vero finem operantis, qui dicitur extrinſecus, quia tendentia ad hunc, vel illum finem operantis accidit actui humano, puta quod eleemoſyna v. g. fiat propter vanam gloriam, vel ad ſatisfaciendum pro peccatis. Unde quando D. Thomas docet, actus humanos ſumere ſpeciem a fine, vel non loquitur de prima ſpecie moralitatis, vel loquitur de fine operis, qui convertitur cum objecto, non vero de fine operantis, qui ab illo diſtinguitur.

Dices: dantur actus boni ex ſua ſpecie, qui nullam habent bonitatem ex objecto, ſed ſolum ex fine, ad quem ab operante ordinantur; nam actus fortitudinis v. gr. ex proprio objecto, quod eſt tolerantia paſſionis, aut mortis, nullam habet bonitatem, niſi adjungatur finis extrinſecus alicujus virtutis perfectioris, ver. grat. fidei, aut juſtitiæ, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 124. art. 3. Idem patet in actu virginitatis, ſeu omnimoda abſtinentia a venereis, quæ non eſt actus virtutis, niſi ad cultum Dei, & cœleſtium contemplationem referatur, ut tradit idem S. Doctor ibidem quæſt. 152. articul. 3. ad 3. Ergo prima, & ſpecifica bonitas actuum humanorum non ſumitur ab objecto, ſeu a fine operis, ſed a fine extrinſeco operantis.

Reſpondeo, hos etiam actus primariam bonitatem habere ex objecto, nam actus fortitudinis ex tolerantia paſſionum, & virginitas ex omnium venereorum abſtinentia commendatur, cum in his gravis ſit evincenda difficultas, quam ſola ſuperat virtus. Requiritur

ritur tamen per modum conditionis finis extrinſecus operantis, ut habeant omnimodam honeſtatem, & bonitatem moralem, non tamen per modum rationis formalis. Duobus enim modis poteſt requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte objecti ſe tenentis; & per modum conditionis, ſeu extrinſeci connotati. Tunc requiritur per modum objecti formalis, quando etiam eo poſito objectum nullam habet bonitatem, præter bonitatem ipſius ut cum aliquis vult ire in agrum ad acquirendam ſanitatem, egreſſus enim iſte in agrum non aliam habet honeſtatem, præter eam, quæ eſt in illo fine extrinſeco, nempe acquiſitione valetudinis. Tunc vero ſe habet per modum conditionis, ſeu extrinſeci connotati, quando objectum ex ſua natura ſpecialem habet honeſtatem, præter honeſtatem finis, quam tamen non haberet abſque tali conditione, vel connotato, ut contingit in exemplis adductis.

Objicies ſecundo: Hic actus, *volo honeſte vivere*, eſt ſingularis, & determinatus in genere moris, & tamen ejus objectum non eſt determinatum, ſed communiſſimum: Ergo moralitas ſpecifica actuum humanorum non deſumitur ab objecto.

Reſpondeo, quod licet objectum illud in eſſe rei ſit commune, & genericum, tamen prout reſpicitur ſub uno motivo conſonantiæ ad rationem, eſt unum in ratione objecti; ſicut objecta ſcientiarum, habituum, & potentiarum, quantumvis ampla ſint, & late diffuſa, tamen ut ſubſternuntur uni rationi formali, unitatem ſpecificam in ratione objecti obtinent.

§. II.

§. II.

Actus humani aliquam bonitatem, vel malitiam deſumunt a circumſtantiis.

HAnc aſſertionem probat D. Thomas hic art. 3. ex analogia rerum moralium ad naturales, in quibus bonitas, & perfectio ſumitur non ſolum a forma, quæ dat ſpeciem, ſed etiam ab accidentibus: v. gr. in homine bonitas, & pulchritudo ſumitur non ſolum ex forma, ſed etiam ex figura, debita proportione, & aliis accidentibus: cum enim quodlibet ens creatum ſit potentiale, tota plenitudo eſſendi illius non conſiſtit in eſſentia, ſicut in Deo, ſed etiam in accidentibus eſſentiæ ſuperadditis: Ergo pariter in actibus humanis bonitas non ſolum ſumitur ex objecto, quod ſe habet ad modum formæ tribuentis ſpeciem, ut §. præcedenti oſtenſum eſt, ſed etiam a circunſtantiis, quæ ſunt quædam accidentia ei adjuncta. Ratio vero a priori eſt, quia tales circunſtantiæ poſsunt importare ordinem convenientiæ, vel diſconvenientiæ ad rationem, diverſum ab eo, quem importat objectum: non ſolum enim eſt diſconveniens rationi furari, ſed etiam furari in loco ſacro, aut in magna quantitate: Ergo poſsunt cauſare in actu bonitatem, aut malitiam moralem, diverſam ab ea, quæ provenit ex objecto.

Dices primo: Omnis circunſtantia moralis afficiens objectum tranſit in rationem objecti, cum nullam afferat actui, quem circunſtat, bonitatem, vel malitiam, niſi ſit volita; quod autem volitum eſt, utique eſt objectum voluntatis, ſicut omne viſum eſt obje-

jectum viſus: Ergo perperam diſtinguimus bonitatem ex circunſtantiis a bonitate petita ex objecto. Unde S. Thomas hic qu. 19. art. 2. docet, actum interiorem a ſolo objecto bonitatem deſumere.

Reſpondeo circunſtantias non tranſire in rationem objecti, quando non ſunt per ſe primo, & immediate volitæ, ſed tantum mediate, & ſecundario, ſeu per modum accidentis, & acceſſorii ſupervenientis. Tunc nihilominus habent aliquo modo rationem objecti, quia intra objectum ſaltem ſecundarium voluntatis continentur. Et in hoc ſenſu dicit S. Thomas, actum interiorem a ſolo objecto bonitatem deſumere, nomine enim objecti intelligit non ſolum id, quod voluntas directe, primario, & immediate vult, ſed etiam quidquid eſt ab ea volitum, ſive immediate, ſive mediate, ſive primario, ſive ſecundario, ſive directe, ſive indirecte; quomodocumque enim aliquid ſit volitum, eſt aliquo modo voluntatis objectum.

Dices ſecundo: Circunſtantiæ ut plurimum ſunt extrinſecæ actui humano, ut patet de loco, & tempore: Ergo non poſſunt illi dare bonitatem, vel malitiam intrinſecam. Sed nego conſequentiam: quemadmodum enim actus humani deſumunt ab objecto bonitatem, vel malitiam moralem intrinſecam, ſpecificam, & eſſentialem, quia licet illud ſit actui extrinſecum, ordo tamen tranſcendentalis ad ipſum ei intrinſecus eſt; ita quoque a circunſtantiis accipiunt bonitatem, vel malitiam moralem intrinſecam, ſed accidentalem; quia pariter ordo tranſcendentalis, quem dicit actus humanus ad circunſtantias, eis intrinſecus eſt.

§. III.

§. III.

Actus humani deſumunt etiam bonitatem, vel malitiam a fine extrinſeco operantis, diſtinctam ab ea, quam habent ex objecto, & fine intrinſeco operis.

Ratio eſt, quia omnis actus humanus dependet a fine, ejuſque influxu, juxta illud Matth. 6. *Lucerna corporis tui eſt oculus tuus, ſi oculus tuus fuerit ſimplex, totum corpus tuum lucidum erit*, &c. Ergo ſi finis ſit bonus, non poteſt non influere bonitatem, ſi pravus, non poteſt non refundere pravitatem. Unde opus ex objecto bonum, in ulteriorem finem bonum ordinatum, melius eſt, magiſque meritorium; & e contra opus ex objecto malum, ad ulteriorem finem malum relatum, majorem habet malitiam, & deformitatem. Qui enim jejunat, vel caſtitatem ſervat ex voto, ultra honeſtatem operis addit honeſtatem, & meritum religionis: & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis, vel adulterii.

Hæc ſunt certa, & indubitata apud omnes, ſed difficultas, & controverſia eſt inter Theologos, a quo actus ad finem extrinſecum ordinatus habeat ſpeciem eſſentialem bonitatis, aut malitiæ, an ab objecto, vel a fine? Pro reſolutione notandum eſt, actum ad finem extrinſecũ ordinatum, v.g. volitionẽ dandi eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis, dupliciter poſſe conſiderari, vel reduplicative, ut imperatur a pœnitentia, & procedit ex virtute, & intentione ipſius, quaſi medium electum ad ſatisfaciendum; vel ſpecificative,

lo: ordo vero ad objectum invariabilis eſt, & nunquam poteſt ab actu ſeparari.

Dices primo: Ariſtot. 5. Ethic. cap. 2. docet, quod ille, qui furatur ad mœchandum, eſt magis mœchus, quam fur: Ergo cenſet illum actum eſſe magis in ſpecie mœchiæ, quam furti, ſubindeque illam, non iſtam eſſe eſſentialem.

Reſpondeo, quod ille, qui furatur, ut mœchetur, non dicitur magis mœchus, quam fur, ex eo quod actus furandi ſpeciem ſumat a fine luxuriæ, ſed quia actus imperans eſt principalior, & erga luxuriam magis afficitur ſic operans, quam circa bonum alienum, quod furatur. Addo, Philoſophum poſſe intelligi, & explicari de actu imperante inquantum hujuſmodi, & ut eſt talis formaliter, & reduplicative: ſic enim conſideratus non ſpecificatur ab objecto, ſed a fine operantis, ut in prima concluſione oſtenſum eſt.

Dices ſecundo: Plura peccata habent ſpeciem eſſentialem a ſolo fine, & non ab objecto; nam D. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 2. ex diverſis finibus diſtinguit diverſas ſpecies mendacii; ſi quis enim proferat mendacium animo recreandi ſe, vel alium, dicitur mendacium jocoſum; ſi ex intentione juvandi proximum, mendacium officioſum; ſi ex intentione illi nocendi, mendacium pernicioſum. Similiter ſi quis verbum injurioſum proferat animo auferendi honorem proximo, eſt contumelia; ſi ex intentione diſſolvendi amicitiam, ſuſurratio; ſi ex intentione confundendi audientem, irriſio: Ergo actus humani habent ſpeciem eſſentialem a fine operantis, non vero ab obiecto.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: plu-

a peccata habent ſpeciem eſſentialem a fine, prout habet rationem finis præciſe, nego; prout redundat in ipſum objectum, & intrinſecam cauſat in eo diverſitatem, concedo. Poteſt enim fieri, ut finis, qui apparet eſſe extrinſecus, & operantis, ſit revera intrinſecus, & operis, ut contingit in exemplis adductis: nam quia objectum, & finis intrinſecus mendacii eſt dicere falſum, cum intentione fallendi, ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 110. planum eſt, intentionem pertinere ad objectum mendacii. Unde dicere falſum cum intentione fallendi in materia jocoſa, conſtituit mendacium jocoſum; in materia officioſa, mendacium officioſum; in materia pernicioſa, mendacium pernicioſum. Idem cum proportione dicendum eſt de aliis peccatis linguæ, ut de detractione, ſuſurratione, diſcordia, &c.

CAPUT XII.

An poſſit idem actus voluntatis ſimul, & eodem tempore diverſas ſpecies moralitatis habere, & eſſe bonus ex objecto, & malus ex fine, vel e contra malus ex objecto, & bonus ex fine?

Reſpondeo negative cum D. Thoma hic qu. 19. ar. 7. ad 2. ubi ſic ait: *Qui vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam conſequendam, vult id, quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali, & ideo prout eſt volitum ab ipſo, eſt malum, unde voluntas ejus eſt mala.* Et in 2. diſt. 38. qu. 1. art. 4. ad 4. *Cum aliquis vult dare eleemoſynam propter inanem glo-*

riam,

riam, *hic eſt unus actus voluntatis*, *& hic actus totus malus eſt*, *licet non ab omni eo*, *quod in eo eſt*, *malitiam habeat*. Ratio etiam id ſuadet; nam licet objectum hujus actus, *volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, materialiter, & in eſſe entis ſit bonum, formaliter tamen, & in eſſe objecti, & ut actum illum terminat, ac ſpecificat, non eſt bonum, ſed malum. Tum quia habet rationem medii ordinati ad malum finem, ſcilicet vanam gloriam; unde non eſt conforme, ſed difforme dictamini rectæ rationis, & prudentiæ; prudentia enim, & recta ratio dictant bonum bene eſſe faciendum, & bonum fieri male, ſeu ex malo motivo, non eſſe bonum. Tum etiam, quia tunc circunſtantia finis mali tranſit in rationem objecti ſpecificantis, ut docet D. Thomas hic ar. 5. ad 4. ſubindeque deſtruit bonitatem ſpecificam, quæ ex objecto ſumenda erat. Unde hypocriſis, ſeu appetitus vanæ gloriæ fermento comparatur Lucæ 12. *Nam ſicut modicum fermentum totam farinæ, cui injicitur, maſſam corrumpit, univerſamque mox conſperſionem ſuo ſapore commaculat; ſic etiam ſimulatio, cujus ſemel animum imbuerit, tota virtutum ſinceritate, & veritate fraudabit*: inquit Venerabilis Beda lib. 4. in Lucam cap. 52.

Hæ rationes non ſolum probant aliquem actum non poſſe ſimul eſſe bonum ex objecto, & malum ex fine, ſed neque etiam poſſe eſſe malum ex objecto, & bonum ex fine, ut cum quis furatur ad dandam eleemoſynam. Si enim malitia deſumpta ex fine operantis, vel ex alia circunſtantia, inficit totum actum, & ejus bonitatem deſtruit; a fortiori illa, quæ derivatur ex objecto, quæ eſt præcipua, ac

ef-

ſſentialis, idem præſtabit, omnemque bo-
itatem moralem actus pariter deſtruet. De-
ide ſicut eſt contra dictamen prudentiæ eli-
ere aliquod bonum medium ob malum fi-
em, ita & aſſumere malum medium ad
btinendum bonum finem, quia non ſunt fa-
ienda mala, ut eveniant bona. Item ſicut
i eo, qui dat eleemoſynam propter vanam
oriam, eleemoſyna, inquantum eſt mate-
a, & inſtrumentum vanæ gloriæ, non eſt
bjectum bonum, ſed malum; vitiatur enim
fine, & ad ſpeciem ejus trahitur: ita in eo,
ui furatur ad dandam eleemoſynam, non eſt
onus finis, ſed malus; quia eſt cauſa furan-
, & ratio eligendi malum medium, a quo
tiatur, atque ad ſpeciem ejus trahitur: Er-
ſicut primus actus eſt omnino malus, non
ro mixtus ex bonitate, & malitia, ita &
cundus. Unde S. Thomas hic quæſt. 19. ar.
ad 3. *ſive voluntas ſit ejus, quod eſt ſecun-
m ſe malum, & ſub ratione boni, ſive ſit
ni ſub ratione mali, ſemper voluntas erit
ila.*

Objicies primo: In naturalibus poteſt
em ſubjectum retinere bonitatem quoad a-
uid, & eſſe malum quoad aliud: v. g. pot-
idem homo habere pulchros oculos, & na-
n deformem, ægrotare pedibus, ſed non
inibus. Similiter in artificialibus poteſt
em opus ſecundum unam partem eſſe pul-
rum, & regulis artis conforme, & ſecun-
m aliam deforme, diſtortum, & regulis
is diſſonum: pariter ergo eadem actio hu-
na poterit eſſe mixta ex bonitate, & mali-
morali, & ſimul eſſe bona ex objecto, &
la ex fine operantis, vel e contra mala ex
iecto, & bona ex fine operantis. Quare S.
omas hic ar. 4. cum enumeraſſet in corp.
qua-

quadruplicem actus bonitatem, in ſolut. ad 3. ait: *Nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deeſſe aliam, & ſecundum hoc contingit, actionem, quæ eſt bona ſecundum ſpeciem ſuam, vel ſecundum circunſtantias, ordinari ad finem malum, vel e converſo; non tamen eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant*. Quibus verbis aperte videtur docere, quod actio humana poteſt habere unam bonitatem moralem, puta ex objecto, & tamen carere aliis, quæ deſumuntur ex fine, vel circunſtantiis, ſubindeque ſimul eſſe bona, & mala. Unde in 2. diſt. 36. quæſt. unica ar. 5. in fine corporis ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum male fieri propter indebitas circunſtantias*.

Reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia in naturalibus, & artificialibus malum unius partis non inficit, aut deſtruit bonitatem alterius; unde bonitas, quæ eſt ex eſſentia, poteſt ſimul ſtare cum malo accidenti, & bonitas unius partis cum malo alterius: in moralibus vero malitia, quæ eſt ex fine, vel ex circunſtantiis, totum actum inficit, & omne bonum ejus deſtruit, & a fortiori malitia, quæ eſt ex objecto, deſtruit bonitatem finis; ſicque impoſſibile eſt, bonitatem ex objecto ſtare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex objecto. Unde quando S. Thomas ait, quod actioni habenti unam bonitatem, puta ex objecto, contingit deeſſe aliam, ſcilicet ex fine, & ob iſtius defectum reddi peccaminoſam, ly *habenti* non facit ſenſum compoſitum, quaſi actio ſimul cum tali defectu talem bonitatem

con-

conſervet, ſed reddit ſenſum diviſum, & ſolum ſignificat, quod quantum eſt de ſe, habiturus erat actus talem bonitatem, niſi advenisset malitia ex fine illam impediens. Sicut ſi diceretur, habenti ſanitatem contingit diſtemperari humores, non eſſet verum in ſenſu compoſito, itaut cum de facto eſt diſtemperies, revera ſit ſanitas, ſed ſolum in ſenſu diviſo, quia ſcilicet adeſſet tunc quantum eſt ex aliis principiis, niſi diſtemperies accidiſſet: Eodem modo intelligi, & explicari debet alius locus deſumptus ex libro 2. ſententiarum.

Objicies ſecundo: Cum quis inſtante præcepto ſubveniendi egeno in extrema, vel gravi neceſſitate conſtituto, dat eleemoſynam, ob inanem gloriam, implet præceptum; Ergo talis actus eſt bonus ab objecto, licet ſit malus ex fine, ſubindeque mixtus ex bonitate, & malitia morali. Conſequentia patet, cum enim præceptum ſit de actu bono, impleri nequit niſi per actum bonum, ſaltem ex objecto.

Confirmatur: Si talis actus eſſet malus ex objecto, haberet duplicem malitiam, unam ex fine, nempe inanis gloriæ, aliam ex objecto depravato, ſcilicet ex eleemoſyna vitiata: Sed hoc dici nequit; alias qui daret eleemoſynam propter vanam gloriam, duplex peccatum committeret, quod videtur abſurdum: Ergo talis actus non eſt malus ex objecto.

Ad objectionem reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam; ad cujus probationem dicendum cum D. Thoma infra qu. 100. art. 9. & 10. leges eſſe in duplici differentia: quædam dantur de actibus humanis, præciſe quoad ſubſtantiam, & enti-

titatem phyſicam, vel quod idem eſt, quoad bonitatem objectivam materialem, ut quæ præcipiunt ſuccurrere egenti, audire ſacrum, & ſimiles: aliæ vero dantur de fine, & modo prædictorum actuum, & conſequenter de eorum honeſtate, & bonitate formali, cujusmodi ſunt illæ, quæ diſponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his, quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipſam juſtificationem, & munditiam interiorem, ut credere, ſperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiſcere rem alienam, &c. Leges igitur, quæ dantur de ſola ſubſtantia actus (qualis, ut dixi, eſt illa, quæ præcipit ſuccurrere indigenti) adimpleri poſſunt per actum, qui nullam habeat bonitatem formalem, dummodo circa materiam bonam, ſeu objectum materialiter bonum verſetur. Unde hoc argumentum ſolum probat, objectum hujus actus, *Volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, eſſe bonum materialiter, & in eſſe entis, non autem oſtendit illud eſſe bonum formaliter, & in ratione objecti ſpecificantis.

Ad confirmationem reſpondeo aliquos exiſtimare in illo actu duplicem eſſe malitiam, unam vanæ gloriæ vitiantis, & aliam eleemoſynæ vitiatæ; tunc enim (inquiunt) non manet vera eleemoſyna, ſed fit materia vanæ gloriæ, ac inſtrumentum ſuperbiæ. Unde Auguſtinus in regula, ſeu epiſt. 109. ait, quod *ſuperbia inſidiatur bonis operibus, ut pereant*: & Chryſologus, loquens de hypocriſi, dicit: *Crudeli arte virtutes necat mucrone virtutum, jejunium jejunio perimit, orationem oratione vacuat, miſericordiam miſeratione proſternit*. Veriſimilius tamen, & probabilius eſt, non dupli-

cari

ri ibi malitiam, nec aliam dari diſtinctam
ſuperbia, ſeu vana gloria, quæ totum il-
m actum vitiat, ad inſtar fermenti viriati,
od totam farinæ, cui injicitur, maſſam cor-
mpit, vel tineæ, quæ totum, ex quo na-
itur, pannum corrodit. Unde Chriſtus Mat.
dicebat: *Si oculus tuus fuerit nequam,
tum corpus tuum tenebroſum erit*. Ubi per
ulum intelligunt SS. Patres intentionem fi-
, quæ, ſi ſit mala, reddit totam actionem
alam, & tenebroſam, omnemque bonita-
lucem ab ea excludit.

Dices; ſicut intentio finis, ſi ſit mala, reddit
tionem malam, ita ſi ſit bona, reddit illam
nam, quamvis ex objecto mala ſit; Ergo
terit actus malus ex objecto eſſe bonus
fine. Conſequentia patet, Antecedens
ro probatur ex variis Scripturæ, & SS.
trum teſtimoniis, in quibus actus de ſe
ali, & peccaminoſi ex bono fine excuſan-
r, ut conſtat tum de mendacio, tum de
micidio. Nam Geneſ. 20. Abraham di-
t de uxore ſua, quod eſſet ſua ſoror, &
men non peccavit, ut dicunt Auguſtinus
. 12. contra Fauſtum cap. 34. & Chryſo-
mus homil. 52. ſuper Geneſim, quia hoc
xit ad ſalvandam propriam vitam. Jacob
entitus eſt patri ſuo dicens ſe eſſe primo-
nitum ejus Eſau, & tamen ſolum ob in-
ntionem bonam excuſari poteſt, quia
licet hoc dixit ad obtinendam patris be-
dictionem. Judith in pluribus Holofer-
mentita eſt, & tamen videtur non pec-
ſſe, quia id fecit ad ſalvandum populum
m. Item obſtetrices Ægyptiæ mentitæ
t Pharaoni, quæ tamen non videntur pec-
ſſe, quia id fecerunt ad impedienda homici-
a parvulorum; unde dicitur Exod. 1. *Bene*

jectum viſus: Ergo perperam diſtinguimus bonitatem ex circunſtantiis a bonitate petita ex objecto. Unde S. Thomas hic qu. 19. art. 2. docet, actum interiorem a ſolo objecto bonitatem deſumere.

Reſpondeo circunſtantias non tranſire in rationem objecti, quando non ſunt per ſe primo, & immediate volitæ, ſed tantum mediate, & ſecundario, ſeu per modum accidentis, & acceſſorii ſupervenientis. Tunc nihilominus habent aliquo modo rationem objecti, quia intra objectum ſaltem ſecundarium voluntatis continentur. Et in hoc ſenſu dicit S. Thomas, actum interiorem a ſolo objecto bonitatem deſumere, nomine enim objecti intelligit non ſolum id, quod voluntas directe, primario, & immediate vult, ſed etiam quidquid eſt ab ea volitum, ſive immediate, ſive mediate, ſive primario, ſive ſecundario, ſive directe, ſive indirecte; quomodocumque enim aliquid ſit volitum, eſt aliquo modo voluntatis objectum.

Dices ſecundo: Circunſtantiæ ut plurimum ſunt extrinſecæ actui humano, ut patet de loco, & tempore: Ergo non poſſunt illi dare bonitatem, vel malitiam intrinſecam. Sed nego conſequentiam: quemadmodum enim actus humani deſumunt ab objecto bonitatem, vel malitiam moralem intrinſecam, ſpecificam, & eſſentialem, quia licet illud ſit actui extrinſecum, ordo tamen tranſcendentalis ad ipſum ei intrinſecus eſt; ita quoque a circunſtantiis accipiunt bonitatem, vel malitiam moralem intrinſecam, ſed accidentalem; quia pariter ordo tranſcendentalis, quem dicit actus humanus ad circunſtantias, eis intrinſecus eſt.

§. III.

§. III.

Actus humani deſumunt etiam bonitatem, vel malitiam a fine extrinſeco operantis, diſtinctam ab ea, quam habent ex objecto, & fine intrinſeco operis.

Ratio eſt, quia omnis actus humanus dependet a fine, ejuſque influxu, juxta illud Matth. 6. *Lucerna corporis tui eſt oculus tuus, ſi oculus tuus fuerit ſimplex, totum corpus tuum lucidum erit*, &c. Ergo ſi finis ſit bonus, non poteſt non influere bonitatem, ſi pravus, non poteſt non refundere pravitatem. Unde opus ex objecto bonum, in ulteriorem finem bonum ordinatum, melius eſt, magiſque meritorium; & e contra opus ex objecto malum, ad ulteriorem finem malum relatum, majorem habet malitiam, & deformitatem. Qui enim jejunat, vel caſtitatem ſervat ex voto, ultra honeſtatem operis addit honeſtatem, & meritum religionis: & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis, vel adulterii.

Hæc ſunt certa, & indubitata apud omnes, ſed difficultas, & controverſia eſt inter Theologos, a quo actus ad finem extrinſecum ordinatus habeat ſpeciem eſſentialem bonitatis, aut malitiæ, an ab objecto, vel a fine? Pro reſolutione notandum eſt, actum ad finem extrinſecū ordinatum, v. g. volitionē dandi eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis, dupliciter poſſe conſiderari, vel reduplicative, ut imperatur a pœnitentia, & procedit ex virtute, & intentione ipſius, quaſi medium electum ad ſatisfaciendum; vel ſpecificative,

inquantum eſt actus miſericordiæ, reſpiciens honeſtatem ſui objecti, quamvis aliunde imperetur, & ordinetur ad alium finem ulteriorem. Hoc præſuppoſito,

Dico primo, actus imperatus, ut talis formaliter, & reduplicative, non ſpecificatur ab objecto, ſed a fine operantis.

Probatur breviter: Actus imperatus, inquantum hujuſmodi, reſpicit eſſentialiter finem operantis: v.g. volitio dandi eleemoſynam, ut imperata a virtute pœnitentiæ, reſpicit eſſentialiter honeſtatem pœnitentiæ, & non ſiſtit in ſuo objecto proximo, nempe honeſtate miſericordiæ: Ergo ut ſic ſpecificatur a fine operantis. Conſequentia patet, reſpectiva enim (qualia ſunt actus humani, tam in eſſe phyſico, quam in eſſe moris conſiderati) ſpecificantur ab eo, quod per ſe primo, & eſſentialiter reſpiciunt. Antecedens vero ſic oſtenditur: Actus imperatus, inquantum hujuſmodi, reſpicit eſſentialiter id, quod reſpicit virtus, a qua imperatur: Sed virtus, a qua imperatur volitio dandi eleemoſynam, ad ſatisfaciendum pro peccatis, nimirum pœnitentia, reſpicit eſſentialiter finem operantis, nempe ſatisfactionem pro peccatis: Ergo & ipſa volitio eleemoſynæ, ut imperata a tali virtute.

Confirmatur: Actus imperatus, ut talis formaliter, eſt ſubordinatus actui imperanti, & quodammodo unus, & idem cum eo, unde inquantum hujuſmodi habet ſuam ſpecificationem eſſentialem ab eo, a quo actus imperans eam deſumit: Sed actus imperans ſpecificatur a fine operantis, quem tanquam proprium, & immediatum objectum reſpicit: Ergo & actus imperatus formaliter, & reduplicative qua talis, a fine operantis ſpeciem ſumit.

Dico

Dico ſecundo, actus imperatus ſpecifica-
ve ſumptus non a fine operantis, ſed ab
bjecto, ſeu fine operis ſpecificatur. Primo
nim, & immediate reſpicit objectum, ſe-
undario vero, & mediate finem operantis,
t conſtat in exemplo adducto; volitio enim
andi eleemoſynam, a virtute pœnitentiæ
nperata, primo, & per ſe reſpicit honeſta-
:m miſericordiæ, ſecundario vero, & per
ccidens tendit in bonum pœnitentiæ, ad
uod ab operante ordinatur, imo talem fi-
em non reſpicit, niſi ut terminata ad pro-
rium objectum, ſubindeque ut ab eo ſpeci-
cata. Unde finis operantis eſt circumſtan-
a actus imperati abſolute conſiderati, quæ
ocatur circumſtantia *cur*: actus vero hu-
ıani non ſpecificantur a circumſtantiis, nec
ɔ eis bonitatem, aut malitiam eſſentia-
:m, ſed duntaxat accidentalem deſumunt,
t conſtat ex dictis §. præcedenti: Addo,
uod, ſi actus imperati ſpecificarentur a fi-
e imperantis, omnes actiones juſti, qui ſe,
: omnia ſua per charitatem retulit in Deum,
ſſent ejuſdem ſpeciei eſſentialiter, nempe
haritatis, & ſic juſtus nunquam exerceret
ctus aliarum virtutum, ſubindeque illæ in
ɔ eſſent otioſæ, & ſuperfluæ, quod eſt ab-
ırdum, ſic enim charitas non eſſet forma,
:d expulſio, nec corona, ſed ruina aliarum
irtutum.

Ex his intelliges, quod facta comparatio-
e inter duas illas ſpecies, quæ in actu impe-
ato reperiuntur, illa, quæ ſumitur ex obje-
o, eſt eſſentialis, altera vero, quæ ex fine,
ccidentalis. Ut enim mox dicebamus, or-
inatio in finem operantis ſe habet per mo-
um circumſtantiæ, & accidentaliter adve-
it actui, poteſtque adeſſe, vel abeſſe ab il-
lo:

lo: ordo vero ad objectum invariabilis eſt, & nunquam poteſt ab actu ſeparari.

Dices primo: Ariſtot. 5. Ethic. cap. 2. docet, quod ille, qui furatur ad mœchandum, eſt magis mœchus, quam fur: Ergo cenſet illum actum eſſe magis in ſpecie mœchiæ, quam furti, ſubindeque illam, non iſtam eſſe eſſentialem.

Reſpondeo, quod ille, qui furatur, ut mœchetur, non dicitur magis mœchus, quam fur, ex eo quod actus furandi ſpeciem ſumat a fine luxuriæ, ſed quia actus imperans eſt principalior, & erga luxuriam magis afficitur ſic operans, quam circa bonum alienum, quod furatur. Addo, Philoſophum poſſe intelligi, & explicari de actu imperante inquantum hujuſmodi, & ut eſt talis formaliter, & reduplicative: ſic enim conſideratus non ſpecificatur ab objecto, ſed a fine operantis, ut in prima concluſione oſtenſum eſt.

Dices ſecundo: Plura peccata habent ſpeciem eſſentialem a ſolo fine, & non ab objecto; nam D. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 2. ex diverſis finibus diſtinguit diverſas ſpecies mendacii; ſi quis enim proferat mendacium animo recreandi ſe, vel alium, dicitur mendacium jocoſum; ſi ex intentione juvandi proximum, mendacium officioſum; ſi ex intentione illi nocendi, mendacium pernicioſum. Similiter ſi quis verbum injurioſum proferat animo auferendi honorem proximo, eſt contumelia; ſi ex intentione diſſolvendi amicitiam, ſuſurratio; ſi ex intentione confundendi audientem, irriſio: Ergo actus humani habent ſpeciem eſſentialem a fine operantis, non vero ab obiecto.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: plura

:a peccata habent ſpeciem eſſentialem a fi-
ne, prout habet rationem finis præciſe, nego; prout redundat in ipſum objectum, & intrinſecam cauſat in eo diverſitatem, concedo. Poteſt enim fieri, ut finis, qui apparet eſſe extrinſecus, & operantis, ſit revera intrinſecus, & operis, ut contingit in exemplis adductis: nam quia objectum, & finis intrinſecus mendacii eſt dicere falſum, cum intentione fallendi, ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 110. planum eſt, intentionem pertinere ad objectum mendacii. Unde dicere falſum cum intentione fallendi in materia jocoſa, conſtituit mendacium jocoſum; in materia officioſa, mendacium officioſum; in materia pernicioſa, mendacium pernicioſum. Idem cum proportione dicendum eſt de aliis peccatis linguæ, ut de detractione, ſuſurratione, diſcordia, &c.

CAPUT XII.

An poſſit idem actus voluntatis ſimul, & eodem tempore diverſas ſpecies moralitatis habere, & eſſe bonus ex objecto, & malus ex fine, vel e contra malus ex objecto, & bonus ex fine?

Reſpondeo negative cum D. Thoma hic qu. 19. ar. 7. ad 2. ubi ſic ait: *Qui vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam conſequendam, vult id, quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali, & ideo prout eſt volitum ab ipſo, eſt malum, unde voluntas ejus eſt mala.* Et in 2. diſt. 38. qu. 1. art. 4. ad 4. *Cum aliquis vult dare eleemoſynam propter inanem glo-*
riam,

riam, *hic eſt unus actus voluntatis*, *& hic actus totus malus eſt*, *licet non ab omni eo*, *quod in eo eſt*, *malitiam habeat*. Ratio etiam id ſuadet; nam licet objectum hujus actus, *volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, materialiter, & in eſſe entis ſit bonum, formaliter tamen, & in eſſe objecti, & ut actum illum terminat, ac ſpecificat, non eſt bonum, ſed malum. Tum quia habet rationem medii ordinati ad malum finem, ſcilicet vanam gloriam; unde non eſt conforme, ſed difforme dictamini rectæ rationis, & prudentiæ; prudentia enim, & recta ratio dictant bonum bene eſſe faciendum, & bonum fieri male, ſeu ex malo motivo, non eſſe bonum. Tum etiam, quia tunc circunſtantia finis mali tranſit in rationem objecti ſpecificantis, ut docet D. Thomas hic ar. 5. ad 4. ſubindeque deſtruit bonitatem ſpecificam, quæ ex objecto ſumenda erat. Unde hypocriſis, ſeu appetitus vanæ gloriæ fermento comparatur Lucæ 12. *Nam ſicut modicum fermentum totam farinæ*, *cui injicitur*, *maſſam corrumpit*, *univerſamque mox conſperſionem ſuo ſapore commaculat*; *ſic etiam ſimulatio*, *cujus ſemel animum imbuerit*, *tota virtutum ſinceritate*, *& veritate fraudabit*: inquit Venerabilis Beda lib. 4. in Lucam cap. 52.

Hæ rationes non ſolum probant aliquem actum non poſſe ſimul eſſe bonum ex objecto, & malum ex fine, ſed neque etiam poſſe eſſe malum ex objecto, & bonum ex fine, ut cum quis furatur ad dandam eleemoſynam. Si enim malitia deſumpta ex fine operantis, vel ex alia circunſtantia, inficit totum actum, & ejus bonitatem deſtruit; a fortiori illa, quæ derivatur ex objecto, quæ eſt præcipua, ac

ef-

eſſentialis, idem præſtabit, omnemque bonitatem moralem actus pariter deſtruet. Deinde ſicut eſt contra dictamen prudentiæ eligere aliquod bonum medium ob malum finem, ita & aſſumere malum medium ad obtinendum bonum finem, quia non ſunt facienda mala, ut eveniant bona. Item ſicut in eo, qui dat eleemoſynam propter vanam gloriam, eleemoſyna, inquantum eſt materia, & inſtrumentum vanæ gloriæ, non eſt objectum bonum, ſed malum; vitiatur enim a fine, & ad ſpeciem ejus trahitur: ita in eo, qui furatur ad dandam eleemoſynam, non eſt bonus finis, ſed malus; quia eſt cauſa furandi, & ratio eligendi malum medium, a quo vitiatur, atque ad ſpeciem ejus trahitur: Ergo ſicut primus actus eſt omnino malus, non vero mixtus ex bonitate, & malitia, ita & ſecundus. Unde S. Thomas hic quæſt. 19. ar. 7. ad 3. *ſive voluntas ſit ejus, quod eſt ſecundum ſe malum, & ſub ratione boni, ſive ſit boni ſub ratione mali, ſemper voluntas erit mala.*

Objicies primo: In naturalibus poteſt idem ſubjectum retinere bonitatem quoad aliquid, & eſſe malum quoad aliud: v. g. poteſt idem homo habere pulchros oculos, & naſum deformem, ægrotare pedibus, ſed non manibus. Similiter in artificialibus poteſt idem opus ſecundum unam partem eſſe pulchrum, & regulis artis conforme, & ſecundum aliam deforme, diſtortum, & regulis artis diſſonum: pariter ergo eadem actio humana poterit eſſe mixta ex bonitate, & malitia morali, & ſimul eſſe bona ex objecto, & mala ex fine operantis, vel e contra mala ex objecto, & bona ex fine operantis. Quare S. Thomas hic ar. 4. cum enumeraſſet in corp.

qua-

quadruplicem actus bonitatem, in ſolut. ad 3. ait: *Nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deeſſe aliam, & ſecundum hoc contingit, actionem, quæ eſt bona ſecundum ſpeciem ſuam, vel ſecundum circunſtantias, ordinari ad finem malum, vel e converſo; non tamen eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant*. Quibus verbis aperte videtur docere, quod actio humana poteſt habere unam bonitatem moralem, puta ex objecto, & tamen carere aliis, quæ deſumuntur ex fine, vel circunſtantiis, ſubindeque ſimul eſſe bona, & mala. Unde in 2. diſt. 36. quæſt. unica ar. 5. in fine corporis ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum male fieri propter indebitas circunſtantias*.

Reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia in naturalibus, & artificialibus malum unius partis non inficit, aut deſtruit bonitatem alterius; unde bonitas, quæ eſt ex eſſentia, poteſt ſimul ſtare cum malo accidenti, & bonitas unius partis cum malo alterius: in moralibus vero malitia, quæ eſt ex fine, vel ex circunſtantiis, totum actum inficit, & omne bonum ejus deſtruit, & a fortiori malitia, quæ eſt ex objecto, deſtruit bonitatem finis; ſicque impoſſibile eſt, bonitatem ex objecto ſtare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex objecto. Unde quando S. Thomas ait, quod actioni habenti unam bonitatem, puta ex objecto, contingit deeſſe aliam, ſcilicet ex fine, & ob iſtius defectum reddi peccaminoſam, ly *habenti* non facit ſenſum compoſitum, quaſi actio ſimul cum tali defectu talem bonitatem

con-

conſervet, ſed reddit ſenſum diviſum, & ſolum ſignificat, quod quantum eſt de ſe, habiturus erat actus talem bonitatem, niſi advenniſſet malitia ex fine illam impediens. Sicut ſi diceretur, habenti ſanitatem contingit diſtemperari humores, non eſſet verum in ſenſu compoſito, itaut cum de facto eſt diſtemperies, revera ſit ſanitas, ſed ſolum in ſenſu diviſo, quia ſcilicet adeſſet tunc quantum eſt ex aliis principiis, niſi diſtemperies accidiſſet: Eodem modo intelligi, & explicari debet alius locus deſumptus ex libro 2. ſententiarum.

Objicies ſecundo: Cum quis inſtante præcepto ſubveniendi egeno in extrema, vel gravi neceſſitate conſtituto, dat eleemoſynam, ob inanem gloriam, implet præceptum; Ergo talis actus eſt bonus ab objecto, licet ſit malus ex fine, ſubindeque mixtus ex bonitate, & malitia morali. Conſequentia patet, cum enim præceptum ſit de actu bono, impleri nequit niſi per actum bonum, ſaltem ex objecto.

Confirmatur: Si talis actus eſſet malus ex objecto, haberet duplicem malitiam, unam ex fine, nempe inanis gloriæ, aliam ex objecto depravato, ſcilicet ex eleemoſyna vitiata: Sed hoc dici nequit; alias qui daret eleemoſynam propter vanam gloriam, duplex peccatum committeret, quod videtur abſurdum: Ergo talis actus non eſt malus ex objecto.

Ad objectionem reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam; ad cujus probationem dicendum cum D. Thoma infra qu. 100. art. 9. & 10. leges eſſe in duplici differentia: quædam dantur de actibus humanis, præciſe quoad ſubſtantiam, & enti-

titatem phyſicam, vel quod idem eſt, quoad bonitatem objectivam materialem, ut quæ præcipiunt ſuccurrere egenti, audire ſacrum, & ſimiles: aliæ vero dantur de fine, & modo prædictorum actuum, & conſequenter de eorum honeſtate, & bonitate formali, cujusmodi ſunt illæ, quæ diſponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his, quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipſam juſtificationem, & munditiam interiorem, ut credere, ſperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiſcere rem alienam, &c. Leges igitur, quæ dantur de ſola ſubſtantia actus (qualis, ut dixi, eſt illa, quæ præcipit ſuccurrere indigenti) adimpleri poſſunt per actum, qui nullam habeat bonitatem formalem, dummodo circa materiam bonam, ſeu objectum materialiter bonum verſetur. Unde hoc argumentum ſolum probat, objectum hujus actus, *Volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, eſſe bonum materialiter, & in eſſe entis, non autem oſtendit illud eſſe bonum formaliter, & in ratione objecti ſpecificantis.

Ad confirmationem reſpondeo aliquos exiſtimare in illo actu duplicem eſſe malitiam, unam vanæ gloriæ vitiantis, & aliam eleemoſynæ vitiatæ; tunc enim (inquiunt) non manet vera eleemoſyna, ſed fit materia vanæ gloriæ, ac inſtrumentum ſuperbiæ. Unde Auguſtinus in regula, ſeu epiſt. 109. ait, quod *ſuperbia inſidiatur bonis operibus, ut pereant*: & Chryſologus, loquens de hypocriſi, dicit: *Crudeli arte virtutes necat mucrone virtutum, jejunium jejunio perimit, orationem oratione vacuat, miſericordiam miſeratione proſternit*. Veriſimilius tamen, & probabilius eſt, non dupli-

cari ibi malitiam, nec aliam dari diſtinctam a ſuperbia, ſeu vana gloria, quæ totum illum actum vitiat, ad inſtar fermenti vitiati, quod totam farinæ, cui injicitur, maſſam corrumpit, vel tineæ, quæ totum, ex quo naſcitur, pannum corrodit. Unde Chriſtus Mat. 6. dicebat: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebroſum erit.* Ubi per oculum intelligunt SS. Patres intentionem finis, quæ, ſi ſit mala, reddit totam actionem malam, & tenebroſam, omnemque bonitatis lucem ab ea excludit.

Dices; ſicut intentio finis, ſi ſit mala, reddit actionem malam, ita ſi ſit bona, reddit illam bonam, quamvis ex objecto mala ſit; Ergo poterit actus malus ex objecto eſſe bonus ex fine. Conſequentia patet, Antecedens vero probatur ex variis Scripturæ, & SS. Patrum teſtimoniis, in quibus actus de ſe mali, & peccaminoſi ex bono fine excuſantur, ut conſtat tum de mendacio, tum de homicidio. Nam Geneſ. 20. Abraham dixit de uxore ſua, quod eſſet ſua ſoror, & tamen non peccavit, ut dicunt Auguſtinus lib. 12. contra Fauſtum cap. 34. & Chryſoſtomus homil. 52. ſuper Geneſim, quia hoc dixit ad ſalvandam propriam vitam. Jacob mentitus eſt patri ſuo dicens ſe eſſe primogenitum ejus Eſau, & tamen ſolum ob intentionem bonam excuſari poteſt, quia ſcilicet hoc dixit ad obtinendam patris benedictionem. Judith in pluribus Holoferni mentita eſt, & tamen videtur non peccaſſe, quia id fecit ad ſalvandum populum ſuum. Item obſtetrices Ægyptiæ mentitæ ſunt Pharaoni, quæ tamen non videntur peccaſſe, quia id fecerunt ad impedienda homicidia parvulorum; unde dicitur Exod. 1. *Bene*

fecit Deus obſtetricibus : conſtat autem, Deum non remunerare peccata. Idem probatur de homicidio : nam Exodi 2. Moyſes occidit Ægyptium authoritate propria, & ex bona intentione liberandi proximum ſuum excuſatur. Judicum 16. Sanſon ſeipſum occidit cum multis Philiſtæis, columnas templi concutiens ; & tamen non peccavit, quia ex zelo Dei id fecit, ut Philiſtæos inimicos populi Dei occideret, unde ab Apoſtolo inter ſanctos connumeratur ad Hebræos 11. Beata etiam Apollonia, Spiritus Sancti igne ſuccenſa, in rogum ſe projecit, ut narrat ejus hiſtoria. Scribit etiam D. Ambroſius lib. 3. de Virginibus, Pelagiam Virginem præcipitem ſe dediſſe in flumen, ne a perſequente milite violaretur. Idemque laudabiliter feciſſe tempore perſecutionis aliquas ſanctas fœminas, ut invaſores ſuæ pudicitiæ effugerent, narrat S. Auguſtinus lib. 1. de civit. cap. 16.

Reſpondeo negando Antecedens, intentio enim boni finis nunquam excuſat malitiã pravæ electionis, quia non ſunt facienda mala, ut eveniant bona. Unde non eſt licitum mentiri propter aliquem bonum finem, ut ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum vitandum, ut communiter docent Theologi contra Caſſianum, qui collat. 17. cap. 18. approbare videtur ſententiam Abbatis Joſeph dicentis : *Quando grave aliquod imminet de veritatis confeſſione diſcrimen, tunc mendaciorum ſunt recipienda perfugia*. Ad illa vero, quæ ex Scriptura afferuntur pro mendacio excuſando, in primis dico Scripturam multorum mendacia referre, ſed non ea reprobare, vel excuſare; unde quando obſtetrices mentitæ ſunt Pharaoni, pro illo mendacio non ſunt remu-

emuneratæ a Deo, ſed pro timore, quem abuerunt erga Deum, propter quem infanes Hebræorum noluerunt occidere, ut ait). Thomas 2. 2. quæſt. 110. artic. 3. ad 2. & atet ex illo Exodi 1. *Quia timuerunt obſtetrices Deum, ædificavit illis domus.*

Secundo dico, Abraham non fuiſſe mentitum, cum dixit, Saram eſſe ſororem ſuam, quia ſoror erat ex parte patris, quamvis non ex parte matris, ut dicitur Geneſ. 20. Non quod fuerit genita ex eodem patre proximo, etſi non proxima matre, quaſi fuiſſet ſoror germana, ſed non uterina, ut Cajetanus, & nonnulli Recentiores exiſtimant; ſed quia nata erat ex eodem patre, ſcilicet Thare, mediante filio ejus Aram, patre Saræ, ut recte obſervavit Cornelius Janſenius Epiſcopus Iprenſis in cap. 20. Geneſ. Ex quo infert fuiſſe quidem licita tempore Abrahæ matrimonia inter avunculum, & neptem, ſed non inter fratrem, & ſororem.

De Jacob etiam dicendum eſt, ipſum non fuiſſe mentitum, cum dixit Patri: *Ego ſum primogenitus tuus Eſau:* Tum quia primogenita illius ei de jure debebantur, & ſic ſe appellabat Eſau, non in perſona, ſed in jure; ſicut Joannes dictus eſt Elias, non in perſona, ſed in ſpiritu: Tum etiam quia loquebatur prophetice, & in ſenſu myſtico, ut ſcilicet deſignaret, quod minor populus, ſcilicet Gentilium, ſubſtituendus erat loco majoris, nempe Judæorum. Unde ait D. Thomas loco citato in reſp. ad 3. quod *in Scriptura ſacra inducuntur aliquorum geſta, quaſi exempla perfectæ virtutis, de quibus non eſt æſtimandum, eos fuiſſe mentitos: ſi quæ tamen in eorum dictis appareant, quæ mendacia videantur, intelligendum eſt, ea figuraliter, & prophetice dicta fuiſſe:*

Judith quoque in verbis, quæ Holoferni dixit, cum magna cautela,& providentia locuta eſt, & aliquibus amphibologiis, non tamen mendaciis voluit eum decipere; ſicut cum dixit, quod duceret eum per mediam Jeruſalem, & ne unus canis latraret contra illum; nam revera illum adductura erat per mediam Jeruſalem, ſed mortuum, non vivum, deferendo caput ejus, &c. Quod ſi in aliquo verbo fortaſſis mentita eſt, non ex eo laudatur, ſed ex charitate, & affectu ad ſalutem populi.

Ad id, quod dicitur de homicidio Moyſis, reſpondetur, quod ſi Moyſes eſt excuſandus in occiſione illius Ægyptii, vel id præſtitit ex inſpiratione Dei, qui ad hoc ei authoritatem tunc dedit; vel ob juſtam proximi defenſionem, quia videbat fratrem, ſeu proximum injuſte ab illo Ægyptio affligi, & opprimi, & non erat alia via defendendi ipſum, quam invaſorem occidendo.

Demum ad id, quod additur de Sanſone, dicendum eſt, illum Spiritu Sancto inſtigante id feciſſe, atque adeo licite, ut docent S. Auguſtinus 1. de civit. cap. 21. & 26. & D. Thomas 2. 2. q. 64. artic. 5. ad 4. Idem dici debet de S. Apollonia, cum in rogum ſe projecit, & de illis Sanctis fœminis, quæ tempore perſecutionis ſeipſas occiderunt, vel in flumen præcipitarunt, ut invaſores ſuæ pudicitiæ effugerent, ut ibidem tradit S. Doctor.

Quæres, an idem actus poſſit ſimul habere duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ? Reſpondeo affirmative: bonitas enim, & malitia moralis actus ſumuntur ex conformitate, vel deformitate ad rationem: Sed unus, & idem actus poteſt eſſe conformis, vel difformis

mis rationi duobus modis inter ſe diverſis; poteſt enim habere conformitatem, vel difformitatem ad rationem ex parte objecti, quod immediate reſpicit, & ex parte finis, ad quem ordinatur: nam cum quis tribuit eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis, in iſto actu datur objectum, ſcilicet ſublevatio alienæ miſeriæ, quod eſt ex ſe rationi conſonum; & finis, nempe ſatisfactio pro peccatis, qui ſimiliter honeſtus eſt, & conformis rationi. Similiter cum quis furatur ad fornicandum, in illo actu duplex reperitur deformitas, una ex objecto, ſcilicet ex re aliena, quæ tollitur, altera ex fine, ad quem ordinatur, nimirum fornicatione: Ergo idem actus duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ ſimul habere poteſt.

Confirmatur: Idem actus poteſt procedere a diſtinctis virtutibus, nempe ab una elicitive, & ab alia imperative, ut conſtat in martyrio, quod, ut ait D. Thomas 2. 2. quæſt. 124 artic. 2. ad 2. *eſt actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis*: Ergo poteſt ab utraque ſuam ſpecialem bonitatem habere. Conſequentia patet: actus enim pertinere non poteſt ad aliquam virtutem, niſi attingat objectum ſub ratione formali illius, in qua ratione ſpecialis bonitas, & honeſtas neceſſario imbibitur.

Dices, cum quis vult jejunare, vel tribuere eleemoſynam, ad ſatisfaciendum pro peccatis, non appetit tale opus propter ſe, ſed tanquam medium ad pœnitentiam: Sed medium, qua tale, non habet rationem boni honeſti, quæ ſoli fini convenit, ſed tantum boni utilis: Ergo talis actus non habet honeſtatem, ſeu bonitatem moralem ab objecto,

K 4 quod

quod immediate reſpicit, ſed tantum a fine extrinſeco, ad quem ordinatur, ſubindeque non duplici, ſed unica tantum bonitate gaudet.

Reſpondeo negando Antecedens, jejunium enim, vel eleemoſyna volita, vel facta ad ſatisfaciendum pro peccatis, ſimul appetitur & propter ſe proxime, & immediate, ratione propriæ honeſtatis, ac bonitatis moralis, & propter aliud, nempe propter pœnitentiam, ad quam ab operante ordinatur, unde non habet rationem puri medii, nec puri finis, ſed finis ſimul, & medii, ſeu finis intermedii, & eſt bonum honeſtum ratione ſui, & bonum utile ratione ordinationis ad pœnitentiam; ſubindeque duplicem habet ſpeciem bonitatis moralis, unam ex objecto, in quod immediate tendit, alteram ex fine extrinſeco, ad quem ordinatur, quarum prima eſt illi eſſentialis, altera vero accidentalis; ut capite præcedenti §. 3. oſtenſum eſt.

CAPUT. XIII.

De differentia actuum humanorum ad bonitatem, vel malitiam moralem.

Certum eſt dari actus humanos indifferentes ex ſua ſpecie: nam actus humani ſpeciem ſumunt ex objecto, ut ſupra cap. 11. §. 1. oſtenſum eſt: unde ſicut actus illi dicuntur boni ex ſua ſpecie, qui tẽdunt in objectum de ſe bonum, mali vero, qui reſpiciunt objectum malum, & difforme rationi, ita illi indifferentes ex ſua ſpecie appellantur, qui verſantur circa objectum ex ſe ad bonum, vel malum indifferens, utpote ſecundum ſe neque con-

ſo-

ſonum, neque diſſonum rationi: conſtat autem plures eſſe actus hujuſce rationis, nam ambulare, levare feſtucam, ire ad agrum, colligere flores, & hujuſmodi, ex objecto non habent bonitatem, aut malitiam, ſed ad utramque indifferentes ſunt, unde ex bono fine honeſtari, & ex malo vitiari poſſunt, juxta illud Auguſtini lib. 2. de ſermone Domini in monte: *Sunt quædam facta media, quæ poſſunt bono, vel malo animo fieri, de quibus judicare temerarium eſt.* Solum ergo difficultas eſt, & controverſia inter Theologos, an poſſit dari actus indifferens, non ſolum in ſpecie, & per ordinem ad objectum, ſed etiam in individuo, & penſatis omnibus circumſtantiis, & accidentibus, quæ neceſſario illum comitantur?

Reſpondeo negative cum S. Thoma hic art. 9. idque probo primo hac ratione, quam adducit in corp. articuli: Licet aliquis actus non habeat ex ſua ſpecie, & objecto, quod ſit bonus, aut malus, quia tamen actuum humanorum bonitas, aut malitia moralis non pendet ſolum ab objecto, ſed etiam a circumſtantiis, quæ ſunt veluti quædam illorum accidentia, oportet, quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumſtantiam, per quam contrahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam ſi finis, quem operans formaliter, aut virtualiter intendit, ſit honeſtus, etiamſi objectum ſit indifferens, actus erit bonus moraliter, ut cum quis vadit in agrum honeſtæ recreationis cauſa: ſi vero finis non ſit honeſtus, eo ipſo talis actus erit malus moraliter, quia eo ipſo, quod actus non habet finem bonum, & honeſtum, eſt malus: *Cum enim* (inquit S. Doctor) *rationis*

nis ſit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, ſi non ſit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipſo repugnat rationi, & habet rationem mali. Idem docet Auguſtinus lib. 4. contra Julian. cap 3. his verbis: *Cum facit homo aliquid, in quo peccare non videtur, ſi non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur*. Et infra: *Quidquid boni fit ab homine, & non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera ſapientia præcipit, licet officio videatur bonum, ipſo non recto fine peccatum eſt*. Ergo actus ex ſua ſpecie, ſeu ex objecto indifferens non poteſt eſſe in individuo, ſeu in ſui exercitio, ſed neceſſario debet eſſe bonus moraliter, vel malus.

Reſpondent Adverſarii, hominem non teneri actui indifferenti ex objecto apponere finem bonum, & honeſtum, ſed poſſe illum exercere ob ſolam delectationem, vel naturæ commoditatem; nimis enim (inquit) rigoroſum videtur obligare hominem ad hoc, ut in omnibus actionibus ſuis, in his præcipue quæ ad naturæ commoditatem, & individui conſervationem pertinent, ſemper rectum, & honeſtum finem apponat, alias continuo peccarent homines, ſaltem venialiter, cum continuo tales actiones occurrant, & homines non recordentur eas in bonum, & honeſtum finem referre.

Sed contra primo: Quoties homo operatur cum conſilio, & deliberatione rationis, tenetur operari ut homo, ac proinde juxta exigentiam, & inclinationem naturæ rationalis: Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis, ſive honeſtum, quod eſt finis talis naturæ; alioquin non agit ut homo, ſed ut animal, & aſſimilatur jumentis

in-

inſipientibus, quibus non eſt intellectus. Unde Propheta Regius Pſal. 9. dicebat: *Conſtitue Domine legislatorem ſuper eos, ut ſciant Gentes, quoniam homines ſunt*: id eſt mitte, Domine, Verbum tuum, & ſapientiam de cœlis, ut doceat Gentes, & homines peccatores, qui more brutorum vivunt, attendendo ſolum ad bonum delectabile, & ſenſibile, operari conformiter ad naturam humanam, & ſequi regulas rectæ rationis, ac prudentię, bonumque honeſtum, & rationi conſonum proſequi.

Contra ſecundo: cum operationes non ſint propter delectationes, ſed e converſo delectationes propter operationes, ut docet D. Thomas ſupra qu. 4. art. 2. ad 2. qui eligit operationem propter delectationem, & propter hanc ſolam operatur, inordinate agit, & peccat pervertendo ordinem naturæ, ut magis conſtabit ex infra dicendis: Ergo falſum eſt, & a principiis moralis Philoſophiæ penitus alienum, quod Adverſarii dicunt, nempe hominem poſſe exercere actus ex objecto indifferentes, propter ſolam delectationem, aut commoditatem naturæ tanquam propter finem. Pars enim ſenſitiva, & animalis, utpote inferior, debet ſemper ſubeſſe, ac ſubordinari rationali ſuperiori, & ab ipſa dirigi, & regulari, ſubindeque bonum delectabile ad honeſtum referri. Non requiritur tamen neceſſario actualis relatio in bonum honeſtum, ſed ſufficit virtualis: unde quamvis quis accedens ad menſam non cogitet de conſervatione vitæ, ſed ſolum de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem, propter operationem vitę conſervativam, ſaltem virtualiter vult, ſicque non inordinate eam appe-

tit. *Nam hoc ipſum, quod aliquis agit ordinate ad ſuſtentationem, vel quietem ſui corporis; ad bonum virtutis ordinatur in eo*, ut ait S. Thomas hic art. 9. ad 3. Ex quo patet, ejus ſententiam non eſſe nimis rigidam, & auſteram, nec jugum importabile, aut labyrinthum ſcrupuloſis conſcientiis inextricabilem imponere, ut cenſent Adverſarii.

Ex his poteſt magis illuſtrari, & confirmari ratio D. Thomæ, & rurſum ſub hac forma proponi: Quotieſcumque homo operatur cum conſilio, & deliberatione rationis, intendit aliquem finem: vel ergo talis finis eſt bonum honeſtum, aut delectabile; utile enim qua tale, cum non ſit appetibile propter ſe, ſed ſolum propter aliud, ad quod deſervit ut medium, non poteſt habere rationem finis. Si ſit bonum honeſtum, actus erit moraliter bonus, & rationi conſonus: Si vero ſit pure delectabile, actus erit malus, & rationi diſſonus, quia, ut oſtendimus, eſt intrinſece malum, & rationi difforme, ſiſtere in bono delectabili tanquam in fine.

Objicies primo: Sunt aliquæ operationes per ſe tantum ordinatæ ad oblectandum, ut viſio pulchri ad oblectandos oculos, olfactio odoris ad oblectandas nares, muſica ad aures recreandas: Ergo ſaltem iſtæ poterunt propter ſolam delectationem licite exerceri.

Reſpondeo negando Antecedens, nulla enim operatio ad ſolam delectationem, ut ad ultimum finem ordinatur; ſed ultra ſemper tendit ad finem commodum, & utilem naturæ. Ita viſio pulchri, auditio ſuavis concentus finaliter ordinantur ad excitandos ſpiritus, qui deſerviunt ad operationes humanas exercendas. Olfactio odoris ordinatur ad ce-

re-

rebrum confortandum, & ſic de cæteris.

Objicies ſecundo: Nullum eſt præceptum obligans hominem ad referendum omnes ſuas actiones in bonum honeſtum, & rationi conſonum, quotieſcunque cum conſilio, & deliberatione rationis operatur: Ergo ratio D. Thomæ falſo nititur principio. Conſequentia patet, Antecedens probatur: Si daretur tale præceptum, vel eſſet poſitivum, vel naturale: Non primum, cum ex Scriptura non conſtet; nec ſecundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi, ubi naturalia continentur, ſpectat: Ergo, &c.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad ejus probationem dico tale præceptum eſſe naturale; ſicut enim agentia naturalia determinantur ab Authore naturæ ad proprios actus naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per leges, & præcepta: videmus autem, quod agentia naturalia recipiunt ab Authore naturæ inclinationem, ut per omnes ſuos actus tendant ad proprios fines conſonos ſuis naturis: Ergo etiam agens rationale, & liberum debuit habere præceptum, & legem, ut omnibus ſuis actibus deliberatis tendat ad bonum conſonum naturæ rationali, quod eſt bonum honeſtum. Neque enim minus ſpectat ad naturæ Authorem dare agentibus liberis pro omnibus ſuis actibus determinationem moralem, quæ eſt per præceptum, quam agentibus naturalibus determinationem naturalem, quæ eſt per naturalem inclinationem. Ex quo patet, tale præceptum eſſe naturale. Ad quod vero ex decem in Decalogo contentis reducatur, varie opinantur Authores. Quidam exiſtimant, illud eſſe reducendum ad præceptum dilectionis Dei, nam ratione hujus

jus præcepti tenemur diligere Deum ſuper omnia, & habere illum pro fine ultimo; & conſequenter referre in ipſum omnes noſtras actiones, ſaltem mediate, quod fit ordinando eas ad aliquem finem honeſtum. Aliqui dicunt, quod ſicut eſt præceptum naturale non prodigendi pecunias, ita & non terendi tempus inaniter, & potentias animæ, vel corporis in operibus vanis, & otioſis inutiliter occupandi.

Verius tamen, aut probabilius exiſtimo, quod ſicut dantur quædam veritates, quæ per ſe non pertinent ad objectum fidei, ſed ſunt veluti præambulæ ad illam; ut Deum exiſtere, Deum eſſe unum, ſicut docet D. Thomas 1. p. q. 2. art. 2. ad 1. ita dantur quædam præcepta naturalia, quæ non continentur in præceptis Decalogi, ſed ſunt quaſi præambula ad illa, ſicut eſt præceptum diligendi ſeipſum, ad quod reducitur præceptum de non operando abſque fine rationabili; inquantum homo, quia rationalis eſt, & vivit vita intellectuali, ac elevata ſupra vitam brutorum, debet diligere ſuam dignitatem, & operari ut homo, non vero aſſimilari jumentis inſipientibus, ut ſupra oſtenſum, ac ponderatum eſt.

Objicies tertio: Datur actus indifferens ſecundum ſpeciem: Ergo & quoad individuum. Conſequentia videtur manifeſta, quia nulla eſt ſpecies, quæ non habeat, vel ſaltem habere poſſit aliquod individuum.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, quia (ut ſupra notavimus) actus ſecundum ſpeciem attenditur ſolum penes ordinem ad objectum, a quo ſpecificatur, quod cum ſæpe neque bonum,

num, neque malum per ſe ſit, nullam bonitatem, vel malitiam, ſed ſpecificam tantum indifferentiam in objectum refundit. At vero actus in individuo conſideratur ut veſtitus omnibus circunſtantiis, quarum præcipua eſt finis, qui, ſi ſit honeſtus, bonitatem moralem cauſat in actu; ſi vero honeſtate careat, malitiam moralem in ipſum inducit. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, quod licet ſpecies, quæ actui humano abſolute convenit, in aliquo individuo reperiatur, ea tamen, quæ illi competit ſub quadam præciſione, & ſtatu, quo attingit, vel concipitur attingere objectum ſine circunſtantiis, non poteſt ad individua deſcendere, quia in individuo inveniuntur circunſtantiæ, ſine quibus individuatio non datur; indifferentia autem ad bonitatem, & malitiam actibus humanis abſolute non convenit, ſed ſub aliqua tantum præciſione, & reduplicatione, nempe prout ſolum objectum reſpiciunt, & a circunſtantiis abſtrahunt.

Duo corollaria, quæ obſerventur digniſſima.

EX dictis colligitur primo, falſam eſſe, & a principiis Philoſophiæ moralis penitus alienam Eſcobarii ſententiam tract. 2. exam. 2. num. 102. aſſerentis, nullum eſſe peccatum comedere, & bibere uſque ad ſatietatem, ob ſolam voluptatem, & pro hac ſententia referentis Joannem Sanctium. Conſtat enim ex ſupra dictis delectationes ſenſuum a creatura rationali non eſſe per ſe expetibiles, ſed ſolum ratione boni honeſti, cujus ſunt illecebra, & veluti condimentum, quod provida, & ſagax natura in operationibus ad conſervationem

nem individui, vel ſpeciei neceſſariis appoſuit, ut bruta, quæ non poſſunt apprehendere bonum honeſtum, delectabili traherentur. Unde delectationes ſenſuum primario, & principaliter, ſeu tanquam finem intendere, eſt natura bruti, & vitium hominis, juxta illud Auguſtini lib. de peccato origin. cap. 40. *Tanta excellentia eſt in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis natura ſit pecoris*. Hinc Tullius in ſuis de officiis, ac Tuſculanarum quæſtionum libris infert, *corporis voluptatem non ſatis eſſe dignam hominis præſtantia, & pertinere ad omnem officii quæſtionem, ſemper in promptu habere, quantum natura hominis pecudibus, reliquiſque beſtiis niſi voluptatem ſentientibus antecellat*. Et Seneca lib. de beata vita cap. 10. quendam Epicuri de grege porcum redarguens ſic ait: *Tu voluptatem complecteris, ego compeſco, tu voluptate frueris, ego utor*. Et epiſt. 88. *Temperantia* (inquit) *voluptatibus imperat, alias odit, atque abigit, alias diſpenſat, & ad ſanum modum redigit, nec unquam ad illas propter illas venit*. Qualis pudor eo poſt Idem non perveniſſe Theologos, quo ante fidem Philoſophi pervenere? Quare Eſcobario, & Sanctio illud Auguſtini ad Julianum, voluptati ſenſuali ſimiliter patrocinantem, regerere licet: *Obſecro te, non ſit honeſtior Philoſophia gentium, quam noſtra Chriſtiana*. Unde inter propoſitiones nuper a Sanctiſſimo Papa noſtro Innocentio XI. damnatas hæc habetur: *comedere, & bibere uſque ad ſatietatem, abſque neceſſitate, ob ſolam voluptatem, non eſt peccatum, modò non obſit valetudini, quia licite poteſt appetitus naturalis ſuis actibus frui*.

Colligitur ſecundo, falſam eſſe, & bonis mo-

moribus adverſam aliam Joannis Sanctii ſententiam, qui diſput. 23. num. 25. contendit, finem ſolius delectationis in conjugatis ne peccatum quidem eſſe veniale. Si enim peccatum, & deordinatio creaturæ rationalis eſt, actiones ad individui conſervationem ſpectantes, ob ſolam delectationem tanquam propter finem elicere, etiam peccatum, ſaltem veniale, erit in conjugatis actum ad ſpeciei propagationem ordinatum, ob ſolam delectationem tanquam propter finem exercere. Unde Auguſtinus lib. de bono conjugali cap. 6. *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam, concupiſcentiæ vero ſatiandæ, tamen cum conjuge propter finem thori, venialem habet culpam*. Et cap. 7. *Reddere debitum conjugale nullius eſt criminis, exigere autem ultra generandi neceſſitatem eſt culpa venialis*. Item lib. 2. contra Julian. cap. 10. ait, *conjuges contrahere, unde quotidie dicant, Dimitte nobis debita noſtra, quando modum generationi neceſſarium cauſa ſolius voluptatis excedunt*. Similia habet Gregorius Magnus lib. 12. moral. cap. 17. alias 20. ubi hæc ſcribit: *Tunc ſolùm conjuges in admixtione ſine culpa ſunt, cum non pro explenda libidine, ſed pro ſuſcipienda prole miſcentur*. Et de cura paſtorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi ſunt conjuges* (inquit) *ut ſuſcipiendæ prolis ſe meminerint cauſa conjunctos, & cum immoderatæ admixtioni ſervientes, propagationis articulum in uſum transferunt voluptatis, perpendant, quod licet extra non exeant, in ipſo tamen conjugio conjugii jura tranſcendunt. Unde neceſſe eſt, ut crebris exhortationibus moneantur, ut defleant quod pulchram copulæ ſpeciem admixtis voluptatibus fœdant*. Demum S. Thomas in 4. diſt. 31. qu. 2. art. 2. in

2. in corp. ait: *Duobus ſolum modis conjuges abſque omni peccato conveniunt, ſcilicet cauſa prolis procreandæ, & debiti reddendi, alias ſemper ibi eſt peccatum ad minus veniale.* Unde inter ſexaginta quinque propoſitiones, nuper ab Innocentio XI. proſcriptas, hæc nonum obtinet locum: *Opus conjugii, ob ſolam voluptatem exercitum, omni penitus caret culpa, & defectu veniali.*

CAPUT XIV.

Actus exterior non addit bonitatem, vel malitiam moralem intrinſecam ſupra interiorem, ſed gaudet tantum bonitate, vel malitia extrinſeca, ab actu voluntatis imperante deſumpta.

COlligitur hæc veritas ex pluribus Scripturæ, & SS. Patrum teſtimoniis, quibus apud Deum voluntas pro facto reputatur. Nam Deus Geneſ. 22. dixit Abrahæ non mactanti filium, ſed mactare parato: *Quia feciſti hanc rem, & non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi.* Ubi Chryſoſtomus homil. 47. *Quantum ad voluntatem cruentaverat dexteram Patriarcha, perfectumque obtulerat ſacrificium, & idcirco Dominus, quaſi ſacrificio reipſa conſummato, laudat juſtum.* Item Marci 12. & Lucæ 21. Chriſtus duo pauperis viduæ minuta in gazophylacium miſſa prætulit magnis divitum eleemoſynis; quia non opus externum, ſed puri cordis affectum reſpexit: *Viduam* (inquit Cyprianus tract. de operib. & eleemoſ.) *cum videret Dominus, non de patrimonio, ſed de animo opus ejus examinans, & conſiderans,*

non

non quantum, ſed ex quanto dediſſet, dixit: vidua iſta plus omnibus miſit in dona Dei. Ex quo infert Gregorius Magnus homil. 5. in Evang. quod *ante oculos Dei nunquam vacua eſt manus a munere, ſi fuerit arca cordis repleta bona voluntate*. Demum idem Salvator Matth. 5. ut innuat conſenſum internum voluntatis eandem habere malitiam, ac ſi actus elicitus fuiſſet, dicit: *Omnis, qui viderit mulierem ad concupiſcendum, jam mœchatus eſt eam in corde ſuo*. Unde Auguſt. de lib. arbitr. cap. 3. *Si cui non contingat facultas concumbendi cum conjuge aliena, planum tamen aliquo modo ſit id eum cupere, & ſi poteſtas detur, facturum eſſe, non minus reus eſt, quam ſi in ipſo facto deprehenderetur.*

Ratio etiam ſuffragatur: Bonitas enim, & malitia moralis fundantur in libertate; unde ibi ſolum poteſt eſſe bonitas, vel malitia moralis intrinſeca, ubi eſt libertas intrinſeca: Sed in actu exteriori potentiæ executivæ nulla eſt libertas intrinſeca, ſed tantum extrinſeca, ut docent Philoſophi; Ergo nec bonitas, aut malitia moralis intrinſeca, ſed duntaxat extrinſeca, ab actu voluntatis imperante deſumpta. Unde actus exterior, qui eſt mera executio interioris actus voluntatis, non addit illi bonitatem, vel malitiam ſimpliciter in ordine ad præmium, vel pœnam eſſentialem, ſed ſolum ſecundum quid, & in ordine ad præmium, vel pœnam accidentalem, ut expreſſe docet S. Thomas in 2. diſt. 40. qu. 1. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adjungit ad præmium eſſentiale: tantum enim meretur, qui habet perfectam voluntatem aliquid bonum faciendi, quantum ſi faceret illud; & ſi facit unum actum, quantum ſi faceret multos, volun-*

luntate æqualiter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem, quæ eſt ipſius actus exterioris ſecundum ſe, & ideo actus exterior adjungit aliquid ad præmium accidentale. Id clare patet in actu martyrii, illi enim, qui ſola voluntate martyres ſunt, poſſunt mereri æquale, & majus præmium eſſentiale, quam qui reipſa patiuntur pro Chriſto, ſi æquales, aut ferventiores actus charitatis eliciant; non gaudent tamen præmio accidentali, quod aureola dicitur, quia illa ſolum debetur ipſi exteriori paſſioni, ſeu actuali tolerantiæ mortis, in qua eſt ſpecialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correſpondet.

Contra noſtram aſſertionem objiciunt in primis Scoti Diſcipuli celebre teſtimonium Auguſtini, deſumptum ex lib. 13. de Trinit. cap. 5. ubi S. Doctor ſic ait: *Mala voluntate vel ſola quiſque miſer efficitur, ſed miſerior poteſtate, qua deſiderium malæ voluntatis impletur.* Quibus verbis fatetur actum exteriorem, adimpletivum mali deſiderii, addere ſupra ipſum deſiderium majorem miſeriam, ſubindeque majorem malitiam.

Sed facile reſpondetur ex principiis jam ſtatutis, quod peccator fit miſerior per actum exteriorem, non ex eo quod ex illo nova malitia eſſentialis accreſcat, ſed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda, quæ actus exterior ſecum adducit, quæ ſine dubio miſerabiliorem efficiunt peccatorem, quam eſſet per ſolam voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetatur ſenſus, & potentiæ exteriores proniores redduntur ad malum; ex illo etiam multoties generatur ſcandalum, & incurritur excommuni-

nicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad reſtitutionem, quæ per ſolum actum interiorem non inducuntur.

Objicies ſecundo: Actus interior, & exterior diſtinctis præceptis prohibentur, nonum enim, & decimum Decalogi præceptum ſunt de actibus interioribus tantum, nempe de concupiſcentia uxoris, & rei alienæ; & tamen fornicatio, & furtum, quæ ſunt actus exteriores illis correſpondentes, prohibentur ſexto, & ſeptimo præcepto: Ergo ſignum eſt, quod actus exterior addit novam malitiam ſuper actum interiorem. Alioqui non teneremur exprimere in confeſſione actum externum, verbi gratia homicidium, vel adulterium, ſed ſufficeret, ſi diceremus nos habuiſſe internum occidendi, vel adulterandi deſiderium, quod damnat communis Eccleſiæ conſuetudo.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam. Non enim ideo ponuntur diverſa præcepta de actibus interioribus, & exterioribus ſupra dictis, quod in his ſit diverſa malitia, vel ad diverſa vitia pertineant; ſed quia, cùm concupiſcentia rei alienæ, & venereorum ſit pro iſto ſtatu naturæ corruptæ magis homini connaturalis, & frequentior, quam deſideria aliorum actuum prohibitorum, conveniens fuit, ut ſpeciali præcepto prohiberetur, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 122. art. 6. ad 4. Alioquin potuiſſet aliquis faciliter ſibi ſuadere, concupiſcere rem, vel uxorem alienam, dummodo actus non ſequatur, non eſſe peccatum, ſicut quidam hæretici aſſeruerunt; talemque hæreſim regnaſſe apud Judæos, ex verbis illis Chriſti ſupra adductis colligitur: *Omnis, qui viderit mulierem*

ad concupiſcendum eam, jam mæchatus eſt eam in corde ſuo.

Ad id vero, quod additur de obligatione exprimendi actum externum in confeſſione, ſequela pariter neganda eſt; licet enim actus exterior non habeat intrinſecam, & formalem malitiam, quam addat ſupra interiorem; quia tamen eſt complementum ſubſtantiale actus interioris, & ex utroque fit unus actus moralis in certa ſpecie malitiæ, puta furti, vel adulterii, debet in confeſſione declarari, ut completa peccati ſpecies explicetur.

CAPUT XV.

De prima regula bonitatis, & malitiæ moralis actuum humanorum, ſcilicet lege æterna, ſeu voluntate divina.

DUæ ſunt regulæ bonitatis, & malitiæ actuum humanorum, ut docet D. Thomas infra qu. 71. art. 9. Prima eſt proxima, & intrinſeca, ac in homine exiſtens, nempe dictamen noſtræ rationis, ſeu conſcientia, de qua agemus capite ſequenti. Altera eſt remota, & extrinſeca, in mente divina exiſtens, ſcilicet lex æterna, quæ eſt ipſa ratio Dei dirigens omnes creaturas in ſuum finem. Hanc legem agnovit Tullius lib. 1. de legibus, ubi ſic ait: *Sapientiſſimorum fuit ſententia, legem neque hominum ingeniis fuiſſe excogitatam, neque ſcitum aliquod eſſe populorum, ſed æternum quiddam, quod univerſum mundum regeret imperandi, prohibendique ſapientia.* Ad hanc legem reducitur divina voluntas, quæ cum ſit ipſa rectitudo, ipſa ſanctitas per eſſen-

eſſentiam, illi conformari debet omnis humanæ vitæ rectitudo, juxta illud Auguſtini in Pſal. 32. *Rectum cor habet, qui vult, quod Deus vult.* Unde quærunt hic Theologi, an homo teneatur ſe conformare in omnibus voluntati divinæ? Pro cujus reſolutione,

Notandum eſt ex D. Thoma qu. 2. de verit. art. 7. *In objecto voluntatis duo eſſe conſideranda: unum, quod eſt quaſi materiale, ſcilicet ipſa res volita, aliud, quod eſt quaſi formale, ſcilicet ratio volendi, quæ eſt finis, ſicut in objecto viſus color eſt quaſi materiale, lux vero quaſi formale, quia per eam efficitur color viſibilis actu; & ſic ex parte objecti voluntatis divinæ duplex conformitas inveniri poteſt; una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid, quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, ſive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid, propter quod Deus,* &c. Hæc appellatur conformitas in volito formali, illa dicitur conformitas in volito materiali. Hoc præſuppoſito,

Dico, hominem teneri ſe conformare in omnibus voluntati divinæ in volito formali, non tamen in volito materiali. Ita D. Thomas hic qu. 19. art. 10. & qu. 23. de verit. art. 8. & Theologi communiter.

Probatur prima pars: Conformari voluntati divinæ in volito formali, eſt ipſi conformari in ratione communi, & generali, propter quam Deus operatur, quæ eſt bonum commune totius univerſi, prout tale bonum ad Deum, & ejus gloriam ut ad finem ordinatur: Sed voluntas humana non poteſt in hoc honeſte, & rationaliter a divina diſcrepare, ut patet: Ergo homo tenetur conformari voluntati divinæ in volito formali, ſaltem

tem

tem negative, hoc eſt non diſcordare poſitive ab illa in tali volito.

Quod vero non teneatur ſemper ei ſe conformare in volito materiali, ſeu in omni objecto a Deo volito, conſtat ex eo, quod Deus voluntate generali primæ cauſæ, & univerſalis proviſoris plura vult, quæ non eſt laudabile, nec licitum velle, ut bella, peſtes, incendia, mortem parentum, & ſimilia; quia nimirum illa relata ad communem ordinem univerſi, vel ad oſtenſionem divinæ juſtitiæ, ſunt bona, mala vero reſpective ad nos, cum ad nos non pertineat communis ordo univerſi, aut divinæ juſtitiæ. Unde Auguſtinus in enchirid. cap. 101. *Aliquando bona voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult. Tanquam ſi bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori.*

Confirmatur: Si quis videat patrem ſuum mori in hæreſi, aut in peccato mortali, & per conſequens eſſe damnatum, ex ipſo opere videt, id eſſe voluntatem Dei, alias non ſic eveniret: Sed non eſt bonum, & laudabile, quod filius velit damnationem æternam patris, imo ex charitate, & pietate tenetur ei velle, & procurare ſalutem æternam: Ergo non ſemper eſt bonum, & laudabile conveniire cum voluntate divina in volito materiali.

Dices: Nos petimus in oratione dominica, ut fiat voluntas Dei in terra, ſicut in cœlo: At in cœlo beati conformantur voluntati divinæ, non ſolum in volito formali, ſed etiam in materiali: Ergo id etiam debent viatores in terra præſtare.

Reſpondeo, hæc verba orationis dominicæ, *fiat voluntas tua, ſicut in cælo, & in terra*, vel eſſe intelligenda de voluntate præceptiva, & per eam nos petere a Deo, ut in omnibus in ter-

rra divinis obtemperemus præceptis, ſicut
:ati in cœlo ſemper obediunt Deo in o-
nibus, ut ex Auguſtino exponit S. Tho-
as in catena, ſuper hæc verba, & 2. 2.
83. a. 9. ad 1. & 1. p. q. 19. a. 11. vel ſi
: ſermo de voluntate Dei, reſpectu cujuſ-
ımque voliti, ſolum denotare, nos debe-
: conformari divinæ voluntati in quocun-
ue volito, non ſecundum ſe, & abſolute,
:d prout ſtat ſub ordine ad finem, ad quem
eus illud ordinat, velleque, ut ordo di-
inæ voluntatis in omnibus impleatur. Quod
ero in patria omnes conformentur divino
olito, etiam materialiter, eſt propter illius
tatus perfectionem, ubi cognita Dei volun-
ate, operantur ſolum ſecundum rationes æ-
ernas, & ſuperiores, & ſub illo motivo,
uo Deus vult res illas. Unde complacent
ibi de morte, & damnatione parentum, &
ermiſſione peccatorum, totaque ſerie re-
robationis aliorum, ſibi a Deo revelatæ,
uxta illud Pſalmi 57. *Lætabitur juſtus, cum
viderit vindictam, manus ſuas lavabit in
ſanguine peccatoris.* Sed nobis operantibus
juxta particulares, & temporales rationes
licitum eſt velle oppoſitum, imo ad id ſæ-
pe tenemur, ut conſtat ex ſupra dictis.

CAPUT XVI.

De altera regula bonitatis, & malitiæ actuum humanorum, nimirum conſcientia.

CONſcientia, quæ juxta D. Bernardum eſt quaſi *cordis ſcientia*, ſic poteſt definiri, ſeu deſcribi: Conſcientia *eſt actus intellectus practici, nempe judicium dictans de bonitate, & malitia eorum, quæ a nobis hic, & nunc agenda*

ſunt. Dicitur in primis *actus*, illa enim non eſt habitus, ut exiſtimavit Scotus: tum quia poſſumus bene agere ſine habitu, ſed non ſine conſcientia: tum etiam, quia conſcientia ſæpe deponitur, & mutatur de bona in malam, vel e contra; potentiæ autem, cum ſint proprietates animæ, ſunt invariabiles, & inſeparabiles. Addo quod proprietates conſcientiæ, quæ ſunt teſtificari, ligare, inſtigare, accuſare, remordere, ſeu reprehendere, conſiſtunt in actu, & non in habitu: Ergo & ipſa conſcientia. Dicitur ſecundo, quod conſcientia ſit *actus intellectus*, & non voluntatis, ut opinatur Durandus, tum quia actus memorati pertinent ad intellectum, tum etiam quia SS. Patres de conſcientia ea aſſerunt, quæ non niſi actui intellectus convenire poſſunt. Illa enim appellatur a Tertulliano *naturalis tabula, in qua legit unuſquiſque opus ſuum*. A Damaſceno lex intellectus, quæ voluntati promulgatur. Ab Origene *ſpiritus corrector, & pædagogus animæ*. A Baſilio *naturale judicatorium animæ*. A Chryſoſtomo *judex incorruptus*. A Gregorio magno *teſtis fideliſſimus*. Additur conſcientiam eſſe actum *intellectus practici*, non vero ſpeculativi, quia non ſiſtit in contemplatione operis faciendi, ſed hominem inſtigat ad bonum, vel retrahit a malo, & movet inferiores facultates ad opus. Demum dicitur, quod conſcientia ſit *judicium dictans de bonitate, & malitia eorum, quæ a nobis hic, & nunc agenda ſunt*, quia cognitio, ſeu conſideratio bonitatis, & malitiæ moralis actuum humanorum in communi pertinet ad ſcientiam moralem, non vero ad conſcientiam. Unde D. Thomas quæſt. 17. de verit. artic. 2. ait: *Con-*

ſcien-

ſcientia addit ſupra ſcientiam applicationem ſcientiæ ad actum particularem. Ex quo intelliges, quod ſcientia, & conſcientia ſe habent ſicut intelligere, & dicere; quemadmodum enim dicere eſt intelligere cum quodam modo, ſcilicet exprimendo conceptum, ſeu producendo verbum; ita conſcientia eſt ſcientia cum quodam modo, nempe applicationis ad opus.

Conſcientia dividi ſolet a Theologis in certam, dubiam, probabilem, & erroneam. Cujus diviſionis ratio ex ipſa conſcientiæ definitione deducitur; cum enim conſcientia ſit judicium dictans voluntati, quæ agenda ſunt, tot modis poteſt accipi conſcientia, quot intellectus in judicando de operis honeſtate ſe habet; intellectus vero aliquando certum, & determinatum judicium fert de objecti honeſtate, vel malitia, & tunc eſt conſcientia certa. Interdum anceps, & pendulus neutri contradictionis parti adhærens, ſuſpendit judicium, & tunc eſt conſcientia dubia, ad quam reducitur ſcrupuloſa, quia ſicut dubia ex apparentibus, ita ſcrupuloſa ex leviſſimis, & interdum ridiculis rationibus ſuſpendit judicium. Quandoque determinate de aliqua ſententia judicat, quia ſibi veriſimilis apparet, formidat tamen de oppoſita, & tunc eſt conſcientia probabilis, ſeu opinativa. Demum ſi intellectus judicet de objecto aliter quam ſe habeat a parte rei, dicendo bonum malum, & malum bonum, tunc eſt conſcientia erronea.

De conſcientia bona eleganter diſſerit Hugo Victorinus lib. 2. de anima cap. 9. ubi ſic ait: *Conſcientia bona titulus eſt religionis, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deli-*

liciarum, & *reclinatorium aureum*, *gaudium Angelorum*, *arca fœderis*, *theſaurus Regis*, *aula Dei*, *habitaculum Spiritus Sancti*, *liber ſignatus*, & *clauſus*, *in die judicii aperiendus*. De illa pariter hæc ſcribit Bernardus lib. 1. de conſcientia: *Bona eſt conſcientia, quæ habet in corde puritatem in ore veritatem, in actione rectitudinem. Munda eſt, cum nec de præterito juſte accuſatur, nec de præſenti injuſte delectatur. Pura eſt, cui nec Deus peccata ſua imputat, quia non fecit; nec aliena, quia non approbavit; nec negligentiam, quia non tacuit; nec ſuperbiam, quia in humilitate permanſit. Secura eſt, quando accuſationem non patitur, vel pro torpore boni, vel pro præſumptione mali. Recta eſt, cui ſuum peccatum diſplicet, nec aliena peccata diſſimulat, & cum corripit, non inſultat. Talis eſt bona conſcientia.*

Quæres primo, an voluntas agens contra conſcientiam erroneam, non depoſitam, ſemper peccet? Reſpondeo affirmative; ratio eſt, quia voluntas non fertur in objectum, niſi ut a ratione propoſitum, & judicatum: Ergo ſi ex errore objectum bonum judicetur malum, & voluntas in illud feratur, procul dubio peccabit. Quare D. Thomas hic qu. 19. art. 5. *In bonum non fertur voluntas, niſi ſecundum quod a ratione proponitur: unde ſi a ratione proponatur ut malum, voluntas fertur in hoc ut malum, non quia illud ſit malum ſecundum ſe, ſed quia eſt malum per accidens ex apprehenſione rationis*. Et quodlib. 9. art. 5. *Error, quo creditur eſſe mortale, quod non eſt mortale, ex conſcientia ligat ad peccatum mortale*. Idem aſſeritur in jure Canonico, can. *Omne* 28. qu. 1. ubi ſic habetur: *Omne, quod contra conſcientiam fit, ædificat ad gehennam*. Et

Am-

Ambroſius, vel Ambroſiaſter in hæc verba Apoſtoli: *Omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt*: ſic ait: *Omne, quod ſit, etſi in ſe, & de ſe ſit bonum; ſi tamen non ſit ex fide, id eſt contra conſcientiam, ut ſcilicet credamus eſſe malum, peccatum eſt*. Item D. Bernardus lib. de præcept. & diſpenſ. cap. 14. hæc ſcribit. *Sive itaque malum putes bonum, quod forte agis, ſive bonum malum, quod operaris, utrumque peccatum eſt*.

Dices primo, ut aliquis actus ſit bonus, ſufficit, ut ſit legi æternæ conformis: Ergo licet ex conſcientia erronea aliquid credatur eſſe malum, ſi tamen ſit legi æternæ conſentaneum, non eſt peccatum.

Reſpondeo negando antecedens, nam lex æterna nen derivatur in nos, nec promulgatur voluntati, niſi mediante ratione; unde non ſolum legi æternæ, ſed etiam rationi conveniens debet eſſe voluntatis actus, ut ſit bonus.

Dices ſecundo: Præceptum inferioris non obligat, quando proponit aliquid contra præceptum ſuperioris: Ergo ratio errans proponens aliquid contra præceptum Dei, non obligat.

Reſpondeo præceptum inferioris non obligare quidem, quando proponit aliquid, quod ſcitur eſſe contra præceptum ſuperioris; obligare tamen, quando id, quod proponit, creditur eſſe præceptum ſuperioris. Nam ut ait S. Doctor hic artic. 5. ad 1. *Si quis crederet præceptum Proconſulis eſſe præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconſulis, contemneret præceptum Imperatoris*.

Quæres ſecundo, an liceat operari ex conſcientia practice dubitante de bonitate, vel malitia actus? Reſpondeo negative, quia

qui operatur ex conſcientia dubia, exponit ſe periculo faciendi, quod in ſe malum eſt, & peccatum, unde qui ſic operatur, non agit juxta leges prudentiæ, & amicitiæ, quarum altera dictat non eſſe operandum, ubi de objecti honeſtate non conſtat, altera præſcribit, ne amicus operetur aliquid, quod poſſit amicum offendere; quare qui ſic operatur, aperte convincitur plus amare opus, quod operatur, quam Deum, cujus legis tranſgreſſioni ſic operando ſe exponit. Unde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Ille, qui in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, ſi manente dubitatione plures præbendas habet, periculo ſe committit, & ſic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam propriam ſalutem.* Et Cajetanus tomo 1. opuſculorum tract. ultimo reſp. 13. dubio ultimo: *Si applicatio* (inquit) *ad opus fluctuat circa rectum, & obliquum moris, ſcrupulus eſt conſcientiæ, contra quem illicite agitur, & obliquitas moralis incurritur.*

Dixi non licere operari ex conſcientia *practice dubitante*, quia poteſt quis licite operari cum conſcientia ſpeculative dubia; modo illa practice certa ſit de honeſtate operis, quod hic, & nunc ſibi faciendum proponit; regula enim voluntatis non eſt notitia ſpeculativa, quæ in ſola objecti veritate ſiſtit, ſed practica, quæ omnium circumſtantiarum qualitatem perpendit; & quia poteſt ex occurſu circumſtantiarum objectum, quod ſecundum ſe, & ſpeculative conſideratum apparet dubium, reddi practice certum, poteſt quis operari cum conſcientia ſpeculative dubia, dummodo practice certa ſit: v. g. ſi ſacerdos ægrotus, conſiderata qualitate morbi, quo labo-

borat, ſpeculative dubitet, num ſibi liceat ab horis canonicis ceſſare, accedente conſilio Medici, vel Confeſſarii, poteſt fieri practice certus, id ſibi licere, & tuta conſcientia a divini officii recitatione abſtinere.

Quæres tertio, an in rebus dubiis, & opinionum probabilium conflictu liceat ſequi opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concurſu alterius probabilioris, quæ favet præcepto?

Reſpondeo negative, cum pluribus tum antiquioribus, tum recentioribus Theologis, & Caſuiſtis pietate, ac eruditione clariſſimis. Ita enim docent S. Antoninus 1. p. tit. 3. §. 10. regul. 4. Scotus infra referendus, Gabriel in 4. diſt. 15. quæſt. 8. art. 3. dub. 2. in 3. probatione 1. concluſionis, Silveſter verbo *Dubium*, quæſt. 2. Conradus de contractibus tractat. 7. quæſt. 110. concluſ. 1. Corduba in ſuo Quæſtionario lib. 2. quæſt. 3. Navarrus in ſumma Hiſpanica cap. 28. addit. ad num. 183. cap. 27. ut citat contrariæ opinionis aſſertor Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 13. Item ex Patribus Societatis negativæ adhærent ſententiæ Bellarminus, opuſculo ad Epiſcopum Theanenſem nepotem ſuum, cujus verba infra referemus, Comitolus lib. 5. reſp. Moral. ubi de probabiliore, ac tutiore opinione ſequenda ſententiam, Ethicæ Chriſtianæ caput ad reliquas Chriſtiani officii tractandas, dijudicandaſque controverſias perneceſſarium merito appellat. Additque oppoſitam ſententiam eſſe fœdam prolapſionem, qua a ratione diſcedimus, veritatem contemnimus, vel ſaltem ejus agnoſcendæ vias obſtruimus, æternæ legi contumeliam imponimus, ſceleratos illos judices imitamur, qui contrariis teſtibus auditis,

ditis, eorum teſtimonium ſequi vellent, quod minus veriſimile appareret; eorum etiam imprudentiam ſequimur, qui, quod veroſimilius malum eſt, agunt, bono ſecuro prætermiſſo. Idem ex eadem Societate luculenter tradunt Michael Elizarda in opere de recta morum doctrina, & Candidatus Philaletus, ſeu Andreas Blancus, qui (ut ait Julius Mercorus, Inquiſitor Mantuanus) *hujus noſtri ſæculi libertatem in moralibus in Italia compeſcuit primus*.

Ex Thomiſtis vero noviſſime contra adverſam ſententiam calamum ſtrinxerunt prædictus Mercorus, in libro de praxi opinionum, ubi pluſquam viginti Doctores refert pro noſtra ſententia: Vincentius Baronius, qui eleganter, & acute illam probat in ſua Theologia morali adverſus laxiores probabiliſtas: & Vincentius Contenſonus tomo 3. ſuæ Theologiæ mentis, & cordis, diſſert. 6. de *novello probabilitatis commento*, ubi pluribus petitis tum ab auctoritate, tum a ratione argumentis, illud evertit. Demum ex Canoniſtis contra recentiores probabiliſtas noviſſime ſcripſit Proſper Fagnanus, exponendo caput, *Ne innitaris*, ubi totam hanc probabilitatis materiam erudite, & copioſe pertractat, viginti ſex pro noſtra ſententia afferens rationes, & plures pro ea celebres Canoniſtas referens, quibus adjungi poteſt Joannes Cabaſſutius, Congregationis Oratorii Presbyter, qui lib. 3. de juris Canonici theoria, & praxi cap. 13. ex profeſſo docet noſtram ſententiam, & pro ea refert plures ex Auctoribus a nobis citatis.

Multæ pro illa adduci ſolent rationes, quas in diſſertatione de probabilitate fuſe expendimus, tres ſolum hic breviter exponemus.

Pri-

Prima eſt: Sicut in controverſiis, & difficultatibus moralibus quotidie emergentibus tenemur inquirere veritatem, dum latet, & eam ſequi, dum nobis perſpecta eſt, juxta illud Eccli. 32. *Ante omnia verbum verax præcedat te:* ita dum eam attingere, & aſſequi non valemus, amplecti, & eligere debemus id, quod illi propinquius, & vicinius nobis apparet; alioquin Chriſtianiſmus non eſſet ſchola veritatis, ſed ſpelunca erroris, ſi veritatem inquirere, & quantum poſſumus, ad eam accedere non teneremur: At vero quiſquis ab ea, quam probabiliorem judicat, recedit opinione, ut minus probabilem ſectetur, ſponte, ac propria electione recedit ab eo, quod judicat propius ad veritatem accedere hoc fine, & intentione, ut oppoſitæ parti adhæreat, quam judicat a vero remotiorem: Ergo perverſe agit, & peccat.

Secunda ratio petitur ex diſcrimine, quod reperitur inter illum, qui in conflictu opinionum probabilium eligit ſententiam, quam judicat probabiliorem, & eum, qui ſequitur opinionem, quam cenſet minus probabilem: Cum enim ille, qui perfectam, ſeu evidentem veritatis notitiam habere nequit, ſequendo id, quod probabilius, ſeu veritati conformius, aut vicinius ſibi apparet, faciat totum, quod in ſe eſt ad veritatem attingendam, ſi per accidens ab ea aberret, error ille invincibilis, & inculpabilis erit, ſubindeque excuſabit a peccato; quia ut oſtendemus in tractatu de peccatis, omnis ignorantia invincibilis, cum tollat rationem voluntarii, ſine qua non poteſt ſtare peccatum, excuſat a peccato. E contra vero, cum ille, qui adhæret ſententiæ, quam minus probabilem, ſubindeque a veri-

titate remotiorem exiſtimat, non faciat totum, quod poteſt, ut veritatem attingat, imo potius eam videatur ſpernere, & fugere, atque ab ea recedere; eo ipſo quod recedit ab eo, quod judicat propius ad illam accedere, non laborat ignorantia invincibili, ſed vincibili, quæ non excuſat a peccato.

Tertia ratio, quæ fundamentalis eſt, & præcipuum Adverſariorum fundamentum evertit, poteſt ſic breviter proponi: Ille non recte agit, qui prudenter non agit: At qui eligit ſententiam minus probabilem, faventem libertati, vel concupiſcentiæ, in concurſu alterius; quæ ſtat pro præcepto, prudenter non agit: Ergo non recte operatur, ſed peccat. Major eſt certa apud omnes, cum prudentia ſit regula bonitatis, & malitiæ actuum humanorum. Minor vero, quam negant Adverſarii, oſtenditur primo ratione, quam inſinuat S. Thomas 2. 2. qu. 43. art. 5. in argum. *Sed contra*, his verbis: *Ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono: Ergo deſiſtere a meliori pertinet ad imprudentiam*. Sicut ergo ex dictamine prudentiæ tenemur emere veſtes, quæ meliores, aut commodiores nobis apparent, & viliori pretio venduntur, vel ſumere medicinam, quam ſalubriorem exiſtimamus, aut nos committere navi, quam meliorem, & tutiorem arbitramur; ita, & multo magis; in moralibus (in quibus, ut ait Lactantius, *ſi quid erratum fuerit, vita omnis evertitur*) probabiliores, ac tutiores vias, ſeu ſententias ex præcepto, ſeu dictamine prudentiæ ſequi debemus.

Hanc rationem diſerte expendit Chryſoſtomus homil. 44. in Matth. ubi ſic diſcurrit: *Si veſtimenta empturus gyras unum negotiatorem,*

rem, & ubi meliores veſtes inveneris, & pretio viliori ab illo comparas; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere, ubi ſincera veritas Chriſti venundatur, & ubi corrupta, & veriorem eligere pluſquam veſtimentum? Ubi licet S. Doctor non loquatur de concurſu opinionis probabilis cum probabiliori, ſed de concurſu pravæ opinionis hæreticorum cum veritatibus ad fidem, & religionem Catholicam pertinentibus, ut ex verbis immediate præcedentibus liquet; ejus tamen diſcurſus valet etiam in materia probabilitatis, de qua nunc agimus; quia cum prudentia debeat præferre majus bonum minus bono, ut ex D. Thoma vidimus, tenemur in concurſu plurium opinionum probabilium veriorem, aut probabiliorem, ſeu veritati viciniorem *eligere pluſquam veſtimentum.*

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio: Qui in rebus temporalibus, vel corporalibus uteretur opinione minus tuta, minuſque probabili, in concurſu alterius tutioris, & probabilioris, imprudenter, ac ſtulte omnino ageret: v. g. qui medicamentum reciperet, quod minus ſalutare exiſtimaret, ſpreto, ac rejecto altero, quod ſalubrius, & ad recuperandam ſanitatem efficacius putaret; vel qui ſe navi committeret, quam minus tutam, minuſque ſecuram exiſtimaret, relicta ſecuriori, & tutiori. Ergo ſimiliter, & multo magis, imprudenter agunt, qui aggrediuntur opus, quod probabilius putant eſſe illicitum, & qui ſalutem ſpiritualem animæ opinioni minus tutæ, minuſque probabili, ut navi probabilius perituræ, committunt; *nec timent* (ut loquitur Hugo Victorinus) *animæ ſuæ legem dare,*

quam corpori ſuo præſcribere nolunt. Unde Gloſſa in cap. 1. *de ſentent. excomm.* in 6. ſic ait: *Stultus, & fatuus eſt, qui ſe diſcrimini committit*; Additque ibidem Joannes Andreas: *Magis enim accedit ad id, quod eſt falſum, in rebus ad ſalutem animæ pertinentibus*. Cum ergo ille, qui in materia morum eligit opinionem minus probabilem, faventem libertati in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, magis accedat ad id, quod eſt falſum, in rebus ad ſalutem animæ pertinentibus, ut in prima ratione declaravimus, non ſapienter, ac prudenter, ſed ſtulte omnino, ac imprudenter operatur juxta hujus celebris Canoniſtæ ſententiam.

Nec valet, ſi dicas, opinionem minus probabilem eſſe omnino tutam, & ſecuram, cum tuto incedat, qui probabiliter incedit, ut novi Caſuiſtæ paſſim docent, hoc enim falſum eſſe, mox oſtendemus: & licet non eſſet falſum, eſt tamen valde incertum, ac dubium, cum de hoc ſit quæſtio, ac controverſia inter Theologos, aliis affirmantibus, aliis negantibus; unde viri prudentis, ac ſapientis non eſt huic baculo arundineo inniti, & principio tam debili, ac nutanti ſuam ſalutem committere. *Agitur enim de ſummæ rei, cum de ſalute æterna tractatur*, ut ait Bellarminus infra referendus. Vel ut loquitur Eucherius epiſt. parænetica ad Valerianum: *Non poteſt ulla compendii cauſa conſiſtere, ſi conſtet animæ intervenire diſpendium, & ubi ſalutis damnum eſt, ibi utique lucrum nullum eſt*.

Gallici Annales referunt, Henricum IV. recentis, & inclytæ memoriæ Gallorum Regem, cum ex colloquio, quod eo poſtulante habi-

habitum eſt inter Doctores Catholicos, & hæreticæ pravitatis miniſtros, audiiſſet ab eis, qui tunc aderant, hæreticis miniſtris, eos, qui Catholicam fidem ſequerentur, dummodo pie, & recte viverent, in via æternæ ſalutis ambulare, Catholicis Doctoribus ex adverſo aſſeverantibus, eos, qui Calviniſtarum doctrinam ſectarentur, non poſſe ad æternam felicitatem pertingere; Regem, inquam, ſapientiſſime dixiſſe, id prudenti conſilio convenire, ut Catholicam, & Romanam potius fidem amplecteretur, quam Calvinianæ ſectæ adhærere perſeveraret: quippe ex partis utriuſque conſenſu, ſe poſſe Romanæ Eccleſiæ fidem profitendo, futuræ beatitudinis compotem fieri; at ſecundum Catholicorum doctrinam, ſi Calvinianam hæreſim non abjuraret, æternæ damnationis pœnam devitare non poſſe: viri porro prudentis eſſe, in ſalutis negotio partem tutiorem ſequi.

Hoc ſapientiſſimi, & glorioſiſſimi Regis conſilium non ſequuntur, qui deſerta probabiliori, & tutiori ſententia, quam omnes Theologi certam, & immunem a periculo confitentur, poſſe nos minus probabilem amplecti docent; cum plures, graveſque Doctores eam ſecuritate carere exiſtiment, licet probabili aliquorum judicio, ſit medium, quo ſalutem conſequamur. Unde Cardinalis Bellarminus, non minus pietate quam eruditione inſignis, in opuſculo ad Epiſcopum Theanenſem, nepotem ſuum, hæc aurea verba ſcribit: *Si quis velit in tuto ſalutem ſuam collocare, is omnino debet certam veritatem inquirere, & non reſpicere, quid multi hoc tempore dicant, aut faciant, & ſi rei certitudo non poſſit ad liquidum apparere, debet omnino tutiorem partem ſequi,*

&c.

& nulla ratione, nullius imperio, nulla utilitate temporali propoſita, ad minus tutam partem declinare. Agitur enim de ſumma rei, cum de ſalute æterna tractatur, & facillimum eſt, conſcientiam erroneam exemplo aliorum induere, & eo modo, conſcientia non remordente, ad eum locum deſcendere, ubi vermis non moritur, & ignis non extinguitur. Quapropter Mutius Vitelleſcus, Generalis Societatis JESU ſapientiſſimus, in epiſtola ſcripta anno 1617. die 4. Januarii ad Superiores ejuſdem Societatis, inter ſeptem, quæ impenſe illis commendat, iſtud quarto loco reponit: *Præpoſiti omni ſtudio perficiant, ut qui docent, ſcribuntve, minime hac regula, & norma in delectu ſententiarum utantur: Tueri quis poteſt. Probabilis eſt. Auctore non caret. Verum ad eas ſententias accedant, quæ tutiores, quæ graviorum, majoriſque nominis Doctorum ſuffragiis ſunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & prodeſſe queant, non vaſtare, non perdere*. Ita referunt Clemens Scotus de poteſtate Pontificis in Societatem Jeſu folio 365. & Martines de Prado Tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. pagina 634.

Poteſt inſuper probari Minor principalis (quæ aſſerit non prudenter operari illum, qui eligit ſententiam minus probabilem, faventem libertati, vel concupiſcentiæ, in concurſu alterius, quæ ſtat pro veritate, & præcepto) hoc diſcurſu, quo præcipuum Adverſariorum fundamentum convellitur. Prudentia, cum ſit virtus intellectualis practica, requirit certitudinem ſaltem moralem in ſuo objecto: At qui ſequitur opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris,

quæ

quæ ſtat pro præcepto, non habet certitudinem moralem de honeſtate, & bonitate morali ſuæ operationis: Ergo prudenter non agit. Major patet, Minor etiam videtur manifeſta: quis enim affirmare audeat ſe habere moralem certitudinem de honeſtate, & bonitate morali illius operationis, quæ magis mala, quam bona ſibi apparet, & de qua hoc judicium, ſeu dictamen habet: probabilius, & veroſimilius eſt, hanc actionem eſſe malam, & illicitam? Sed qui operatur ex opinione minus probabili, quæ ſtat contra præceptum, non poteſt non habere tale judicium, ſeu dictamen in intellectu; cum opinio probabilior favens præcepto dictet, & ſuadeat probabilius eſſe, & veroſimilius, actionem illam eſſe malam, & illicitam: Ergo qui ſequitur opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, non habet certitudinem moralem de honeſtate, & bonitate morali ſuæ operationis.

Reſpondent Adverſarii, quod licet ille, qui operatur ex opinione minus probabili, quæ favet libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, habeat hoc judicium ſpeculativum, *probabilius, & veroſimilius eſt, hanc actionem eſſe malam, & illicitam*, habet tamen ſimul aliud judicium practicum, & reflexum, certificans conſcientiam de rectitudine, & bonitate morali ſuæ operationis, nempe iſtud: *Qui probabiliter agit, prudenter, & ſecure agit*.

Hæc reſponſio, & doctrina eſt præcipuum, ac fere unicum Adverſariorum fundamentum, unde ad illam tanquam ad tutiſſimum aſylum ſemper confugiunt, cum vi argumen-

torum

torum premuntur, eoque dogmate, *Qui probabiliter agit, prudenter agit*, veluti fortiſſimo clypeo, omnia, quæ in ipſos vibrantur tela, putant ſe poſſe repellere. Sed difficile non eſt eos ab illa arce depellere, & murum hunc arietare, atque clypeum illum ſtramineum penitus infringere.

In primis enim, eſto quod ille, qui agit probabiliter, prudenter agat, quando illi non occurrit alia opinio probabilior, imprudenter tamen agit, dum in concurſu ſententiæ probabilioris eligit minus probabilem, ut ſupra oſtenſum eſt, *magis enim accedit ad id, quod eſt falſum, in rebus ad ſalutem pertinentibus*, ut ait Joannes Andreas ſupra relatus.

Secundo, ſi aſſenſus prudens, & probabilis ſint ſynonymi: Ergo prudenter aget Medicus probabilia remedia adhibens, tutis, & efficacioribus prætermiſſis. Ergo excuſabitur Judex, qui reum nec convictum, nec confeſſum, ex probabilibus ſuſpectum, ſed ex probabilioribus innocentem, pœna capitis mulctaverit. Quod ut erroneum nuper damnavit Innocentius XI. Ergo licitum erit Chriſtianis illas omnes morum corruptelas ad praxim redigere; quas probabiles eſſe, ac bonis rationibus fultas, nonnulli recentiores Caſuiſtæ paſſim docent. Certe quis non videat, prædictum dogma Probabiliſtarum, *qui probabiliter agit, prudenter, & ſecure agit*, ad omnia flagitiorum genera viam ſternere, ac munire, & omnem religionis, & honeſtatis eversionem ex eo ſequi, omniaque fere reddi licita, cum juxta recentiores Caſuiſtas omnia fere ſint probabilia? ut diſerte declarat Proſper Fagnanus in cap. *Ne innitaris*, ubi hęc ſcribit: *Nullum eſt dubium, quin omnis regula morum poſſit*

poſſit everti ex libertate opinandi, non modo in præceptis humanis, ſed etiam in divinis, & naturalibus, dum de ipſis interdum non occurrunt rationes demonſtrativæ. Unde his temporibus eo res perducta eſt, ut nullus fere ſit articulus in moralibus, in quo non ſit varietas, vel contrarietas opinionum, adeo ut in ſolo opere non ita pridem impreſſo reſolutionum moralium Antonini Dianæ numerentur in unum collectæ quæſtiones ſupra ter mille, cum opinionibus, & Auctoribus pro utraque parte plerumque affirmantibus, aut ambas eſſe probabiles, aut unam probabiliorem, in quibus fere omnibus agitur de peccato mortali. Quare hæc doctrina probabiliſtarum videtur fovere veluti quandam libertatem conſcientiæ, ac proinde magnopere indigere dextera Dei, & Beatiſſimi Romani Pontificis proviſione, ne venenum jam plus nimio dilatatum, ulterius ſerpat.... Quapropter non immerito Antonius Merenda in ſuo Tractatu de hac materia, noviſſime impreſſo, in præfatione p. 7. rotundis verbis affirmat, uſum probabilitatum eſſe commentum Diaboli, ad enervandam vim præceptorum. Similia habet Criſpinus a Borgia in ſelectis moralibus qu. 9. ubi ſic ait: *In rebus moralibus vix datur caſus, in quo non ſint duæ opiniones contradictoriæ, & probabiles, & hoc punctum ita ad punctum reduxit Caramuel, ut vix ſit aliquod præceptum Eccleſiaſticum, quod eludi non poſſit, ſi ejus doctrinæ, quam probabilem putat, adhæreamus. Nam duas opiniones contradictorias ſequi quemlibet poſſe, probabile eſſe contendit: Ex quo fit, ut nemo teneri videatur præcepto jejunandi, audiendi ſacrum, recitandi horas canonicas, & alia hujuſmodi.* Unde inter ſexaginta quinque propoſitiones

ab Innocentio XI. feliciter Eccleſiam regente nuper damnatas hec tertio loco recenſetur: *Dum probabilitate ſive intrinſeca, ſive extrinſeca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, aliquid agimus, ſemper prudenter agimus.*

Tertio, quæro ab adverſariis, an prædictum dogma recentiorum Caſuiſtarum, *qui agit probabiliter, agit prudenter*, ſit certum, ac demonſtrabile, vel duntaxat probabile, & opinativum. Primum dici nequit, cum nulla ratione evidenti, & demonſtrativa probari poſſit, & negetur a pluribus graviſſimis Theologis, & Canoniſtis. Si autem reſpondeatur illud eſſe duntaxat probabile, & opinativum, ut revera tenentur reſpondere Adverſarii, manifeſtum eſt ex illo non poſſe derivari moralem certitudinem, quæ omnem moralem formidinem, & dubietatem a conſcientia tollat, eamque de rectitudine operationis omnino certificet, cum *opinio* (ut ait S. Thomas 1. p. qu. 79. art. 9.) *ſignificet actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius*. Addo, quod, ſicut ex contingenti ſolum contingens, & ex frigido frigidum, ita non niſi probabile, & fallibile, ex probabili, & fallibili ſequi poteſt, & ſicut innixa debili, & nutanti fundamento ædificatio non poteſt certa, & ſecura conſiſtere.

Dices forte, licet tale dogma ab intrinſeco, ſeu a rationibus, & motivis intrinſecis non ſit certum, & infallibile, ſed probabile tantum, & opinabile, ab extrinſeco tamen habere moralem certitudinem, nempe ex ſuffragio, & authoritate plurium gravium Theologorum, & Caſuiſtarum, qui illud cer-

tum eſſe aſſerunt, & omnimodam ſecuritatem ſpondent quamcumque opinionem probabilem ſequentibus. Verum omnes illi Theologi, & Caſuiſtæ (eſto eruditione, ſapientia, & pietate celebres) non ſunt haud dubie tantæ authoritatis in Eccleſia, quantæ D. Auguſtinus, Doctorum aquila, humanorum ingeniorum apex, & luminare majus Eccleſiæ; eique ſapientia, prudentia, eruditione, ac pietate multo inferiores ſunt; & tamen ille S. Doctor ingenue profitetur, ſecuritatem a ſe datam nihil valere apud Deum, ſi a lege divina diſſentiat: *Ecce* (inquit) *dat tibi ſecuritatem procurator, quid tibi prodeſt, ſi pater familias non acceptet? Procurator ſum, ſervus ſum: vis tibi dicam, vive quomodo vis, Dominus te non perdet? Securitatem tibi procurator dedit, nihil valet ſecuritas procuratoris: utinam tibi Dominus ſecuritatem daret; & ego te ſecurum facerem, Domini enim ſecuritas valet, etiamſi nolim; mea nihil valet, ſi ille noluerit.* Cum ergo Deus ſecuritatem non promiſerit quamcumque opinionem probabilem ſequentibus, nec ullum hujus dogmatis, *qui probabiliter agit, prudenter, & ſecure agit*, in Scriptura, aut SS. Patribus extet veſtigium, non poteſt omnimodam ſecuritatem habere, quæ moralem omnem excludat formidinem, a novorum Theologorum ſuffragio; præſertim cum illud non poſſit ultra probabilitatis ſphæram aliquam ſententiam, ſeu dogma evehere. Unde Lactantius lib. 3. c. 13. recte admonet: *Ne trahamur authoritate cujuſquam, ſed veritati potius accedamus.* Et ſubdit: *nullus hic temeritati locus eſt: in æternum ſtultitiæ pœna ſubeunda eſt, ſi aut perſona inanis, aut opinio falſa deceperit.*

Ad-

Addo ex Cabaſſutio in lib. de juris Canonici theoria, & praxi, ſupra citato: *Viros pietate, & prudentia eximios difficile reperiri in illa Scriptorum caterva, quæ ante annos circiter triginta, ut denſiſſima nubes locuſtarum ſe ſe quaquaverſum effudit, criminoſarumque opinionum portenta diſſeminavit, quibus eorum Authorum quilibet magnam, & in tuto poſitam probabilitatem, vel ſuo unius ſuffragio, authoritateque ſe conciliare præſumebat: imo & jactabat ſibi genus humanum vinculo ampliſſimæ beneficentiæ adſtrictum, ob ſublata peccata mundi; quia quæ olim habebantur pro criminibus, ſuæ authoritatis pondere reddidiſſet licita, & honeſta, viamque illam arctam, & arduam, quæ ducit in cœlum, in ampliſſimam aream, & planitiem convertiſſet, qua tuto, & indiſcriminatim univerſi abſque ulla difficultate in cœlum devenirent, ſolis exceptis, qui tantum beneficium non agnoſcerent, divinaſque iſtas probabilitates non exoſcularentur, quorum duntaxat eſt deſperata ſalus, & certiſſima damnatio.*

Demum prædictum novorum Caſuiſtarum dogma falſum eſſe aperte colligitur ex utroque Doctore Angelico, & Subtili. Ille enim quodl. 9. a. 15. ait, hanc quæſtionem, an licitum ſit habere plures præbendas? *periculoſe determinari, quia ambigua eſt, dum Theologi Theologis, & Juriſtæ Juriſtis inveniuntur diverſa ſentire*. Iſte vero in 3. diſt. 25. qu. 1. n. 8. ſic ait: *Cum habens duas opiniones contrarias perplexus ſit, periculoſe ſe determinaret ad unam, niſi re diligenter inſpecta illam probabiliorem eligeret*. Ubi loquitur de opinionibus in materia morum, non vero de ſpeculativis, ut conſtat ex verbis iſtis precedentibus: *In morali-*

ralibus, quando ſunt altercationes de aliquo peccato, &c. At hæc falſa eſſent, ſi prædictum dogma, *qui probabiliter agit, prudenter, & ſecure agit*, verum eſſet; nullum enim eſſet periculum in deciſione, ſeu determinatione illarum quæſtionum, quamcumque enim ſententiam quis eligeret, ſive probabiliorem, ſive minus probabilem, dummodo eſſet probabilis, prudenter, & ſecure ageret, eſſetque immunis a peccandi periculo: Ergo prædictum dogma principiis doctrinæ D. Thomæ, & Scoti aperte repugnat.

Noſtram ſententiam probant inſuper aliqui Recentiores, ex eo quod nulla dari poſſit ignorantia invincibilis juris naturalis, ex quo inferunt nullum probabile falſum, & legi æternæ, vel naturali diſſonum excuſare a peccato; tametſi falſitas, ſeu a lege æterna, vel naturali difformitas invincibiliter ignoretur. Sed hæc ratio diſplicet, tum quia ſupponit ut certum, & indubitatum aliquid, de quo eſt lis, & controverſia inter Theologos, nempe nullam poſſe dari ignorantiam invincibilem, & inculpabilem juris naturalis, de quo dicemus in tractatu de legibus c. 3. §. 4. Tum etiam, quia ſi hec ratio valeret, ſequeretur non ſolum eũ qui eligit opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris, ſed illum quoque, qui probabiliorem, imo & probabiliſſimam ſectatur, peccare, ſi contingat talem opinionem eſſe falſam, & legi naturali diſſonam; ut contingere poteſt, cum falſa interdum ſint probabiliora veris, ut ait Ariſtoteles in libris Topicorum. Ex quo ſequeretur incredibilis conſcientiæ perplexitas, imo & peccandi hic, & nunc inevitabilis, & dura neceſſitas ut loco citato fuſius exponemus.

Solvuntur objectiones.

PRæcipuæ adverſariorum objectiones jam fere occupatæ ſunt, & ſolutæ manent ex dictis probando noſtram ſententiam, conſtat enim ex tertia ratione frivolum eſſe argumentum iſtud, quod apud illos palmarium eſt: Ille recte operatur, qui prudenter operatur: At qui ſequitur ſententiam minus probabilem, in concurſu probabilioris, prudenter operatur, & cum ratione, nam probabilis opinio ea eſt, quam bona ratio fulcit, alioquin probabilis non eſt: Ergo recte operatur.

Huic, inquam, argumento ſolutio patet ex ſupra dictis, oſtendimus enim in tertia ratione, imprudentiſſime agere illum, qui in concurſu plurium opinionum probabilium minus probabilem, & minus tutam præfert probabiliori, ac tutiori. Nec refert, quod opinio minus probabilis aliqua ratione fulta ſit, cum enim probabilior meliori, ac efficaciori nitatur fundamento, adveniente, ſeu apparente luce probabilioris ſententiæ, lux ſententiæ minus probabilis ſtatim evaneſcit; ſicut apparente ſole lux ſtellarum occultatur, & diſparet.

Poteſt hoc explicari, & magis illuſtrari ex doctrina, quam ex Ariſtotele tradit D. Thomas 1. p. q. 50. art. 1. ad 1. ubi docet, quod medium comparatum ad unum extremum alterum extremum videtur: v. g. tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum. Fuſcum comparatum ad nigrum, album dicitur, & nigrum, ſi comparetur ad album. Item media fidium in lyra, vel cithara, gravis dicitur compara-

parata ad ultimam, & acuta, ſi comparetur ad primam. Denium crepuſculum comparative ad noctem appellatur dies, & nox, ſi comparetur ad diem. Cum ergo opinio minus probabilis mediet inter improbabilem, & probabiliorem, licet comparative ad improbabilem probabilis aliquo modo appareat, non tamen in concurſu probabilioris, & comparative ad illam, præſertim ſi notabiliter probabilior ſit. Idem cum proportione dicendum eſt de ratione minus bona, & minus efficaci comparata ad meliorem, & efficaciorem.

Solutum etiam manet ex dictis aliud Adverſariorum fundamentum, quo probant, illum, qui eligit ſentētiam minus probabilem,& minus tutam, in concurſu probabilioris, & tutioris, excuſari a peccato, eo quod laboret ignorantia invincibili. Hoc enim falſum eſſe conſtat, cum illi tunc affulgeat ſententia, quæ ſibi ob rationum momētà apparet probabilior, & ob periculi remotionem tutior eſt, atque ſecurior, & illa ſpreta minus probabilem, minuſque tutam de induſtria eligat, etiamſi ſtet pro libertate contra legem, pro voluptate contra officium, pro commodo cōtra honeſtū, veroſimilioribus argumentis communitum. Unde merito ille cū Poeta exclamare poteſt; *Video meliora, proboque: Deteriora ſequor.*

Objiciunt tertio Adverſarii illud argumentum, quod etiam apud illos præcipuum, & fundamentale eſt. Licitum eſt eligere id, quod eſt minus bonum, & minus perfectum, relicto meliori, & perfectiori: v. g. matrimonium, & ſtatum ſæcularem, illumque præferre Clericali, vel Religioſo; Ergo pariter licet eligere ſententiam minus probabilem, quæ favet libertati, reli-

relicta probabiliori, quæ ſtat pro præcepto.

Sed nego conſequentiam, & paritatem, nam ſtatus matrimonii ſecurus eſt, etiam in concurſu ſtatus religioſi, vel clericalis, non vero ſententia minus probabilis in concurſu probabilioris, cum non ſit regulis prudentiæ conſona, ut ſupra oſtendimus.

Dices, cur ille, qui eligit ſententiam probabiliorem, ſecurus eſt, & a peccandi periculo immunis, non vero ille, qui ſequitur ſententiam minus probabilem, cum opinio probabilior non minus poſſit eſſe falſa, & legi divinæ diſſona, quam minus probabilis?

Reſpondeo eſſe notabile inter illos diſcrimen: ille enim, qui eligit probabiliorem ſententiam, habet hoc judicium reflexum, & prudentiale: *Qui facit totum, quod in ſe eſt ad inquirendam veritatem, ſi forte illam non attingat, excuſatur a peccato, ratione ignorantiæ invincibilis*: quod judicium omnino certum eſt, utpote nixum huic principio: *Nemo peccat in eo, quod vitare non poteſt*, quod D. Auguſtinus in libro de duabus animabus cap. 11. uſque adeo eſſe notum, & per ſe manifeſtum aſſerit, ut non ſolum a nemine ignoretur, ſed inſuper a toto genere humano decantetur, & declametur. *Nonne* (inquit) *iſta cantant & in montibus Paſtores, & in theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in Scholis, & Antiſtites in locis ſacris, & in orbe terrarum genus humanum?* Ille vero qui ſequitur ſententiam minus probabilem, in concurſu probabilioris, non poteſt habere hoc judicium reflexum (cum laborare nequeat ignorantia invincibili, ut

ut ſupra oſtenſum eſt) ſed ſolum iſtud, *Qui probabiliter agit, prudenter, & ſecure agit*; quod valde dubium,& incertum eſt,& ad ſummum probabile, & opinabile eſſe poteſt, ut ex ſupra dictis conſtat. Unde primus firmiſſimæ columnæ adhæret, alter vero baculo arundineo, ſeu nutanti, ac debili fundamento innititur.

Objiciunt quarto: Eadem videtur eſſe ratio de probabiliori ſententia, ac de tutiori: Sed poſſumus eligere ſententiam minus tutam, in concurſu tutioris, ut docet S. Antoninus 1. par. tit. 3. cap. 10. §. 10. his verbis: *Eligere viam tutiorem conſilii eſt, non præcepti, alias oporteret multos ingredi religionem, in qua tutius vivitur, quam in ſæculo.* Et 2. par. tit. 1. c. 16. §. 2. ſapienter admonet Confeſſores his verbis: *Semper tutior via conſulenda eſt, ſed non imperanda*: Ergo pariter licet ſequi ſententiam minus probabilem in concurſu probabilioris.

Reſpondeo negando majorem, opinio enim dicitur tutior ex eo, quod a peccandi periculo magis recedat, probabilior vero ex eo, quod ſit, vel appareat veritati magis conſona, aut vicina: licet autem teneamur ſequi id, quod veritati conformius, aut vicinius nobis apparet, quando illud favet præcepto, aut virtuti, non tamen id, quod a periculo peccandi magis recedit, ſi non ſit veritati, aut prudentiæ conſonum, cum prudentia ſit regula actuum humanorum. Quare Ambroſius in Pſal. 118. *Sicut non eſt ſapientia ſine timore, ita timor ſine ſapientia eſſe non debet.* Unde quando aliqui Authores ſupra citati dicunt, in materia morum ſequendam eſſe tutiorem ſententiam, hoc intelligendum eſt de ſenten-

tia tutiori, quæ probabilior eſt, & veritati, ac prudentiæ magis conſona; non vero de illis ſententiis, quæ minus probabiles, & prudentiæ regulis minus conſonæ ſunt. Alioquin cum quis dubitaret, an res, quam poſſidet, eſſet ſua, vel alterius, teneretur ſtatim eam alteri tradere, vel cum eo dividere, cum hoc ſit tutius, & a peccandi periculo remotius, & univerſaliter omnes opiniones, quæ docent aliquos contractus eſſe illicitos, etſi improbabiles, vel minus probabiles, eſſent ſequendæ, utpote tutiores, & a peccandi periculo remotiores, quod eſſet onus intolerabile, & tollens fere humana commercia, cum fere nulla ſit actio, & nullus contractus, circa quem non ſit aliqua opinio damnans illum. Quando ergo ex oppoſitis opinionibus una quidem tutior eſt, ſed altera probabilior, licitum eſt ſequi probabiliorem, quæ hoc ipſo tuta eſt, & ſecura; cum enim ad recte agendum requiratur præcipue veritas, atque erroris fuga, inde fit, ut major probabilitas in re ambigua ſit præferenda majori ſecuritati, quia magis ad ſcopum veritatis accedit. Ubi tamen alicujus Sacramenti valor, aut alicujus animæ ſalus periclitaretur, non ſolum probabilior, ſed etiam tutior pars eſſet eligenda, ut Theologi docent in Tractatu de Sacramentis.

Objiciunt quinto, cum jugum Chriſti ſit ſuave, & onus ejus leve, ut dicitur Matth. 11. opiniones illæ in materia morum ſequendæ ſunt, quæ viam cœli planiorem, & faciliorem reddunt, quales ſunt opiniones probabiles faventes libertati. Unde Caramuel in Theologia regulari diſp. 6. ait: *Eccleſiam Catholicam feliciorem dici debere, quod exuberet* do-

doctiſſimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones, quia damnarentur plurimi, quos ſententiæ probabilitas ſalvat. Idipſum alii Recentiores paſſim profitentur, aſſerentes novorum Caſuiſtarum ſolertia, & induſtria viam ſalutis quotidie planiorem, & faciliorem reddi; quia ab ipſis novæ opiniones probabiles quotidie excogitantur, quæ homines benignius, & facilius poſſunt ad lauream empyream promovere.

Confirmant ex lege *benignius* ff. de legibus, & cap. *finali* de tranſactionibus, ubi dicitur, quod *opinio benignior, & ſuavior præferri debet*. Et S. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. ſic ait: *Inter duram, & benignam circa præcepta ſententiam, benigna eſt potius cæteris paribus interpretatio facienda*. Dicitur etiam in Prologo noſtrarum Conſtitutionum litt. l. *Tertium* (quod impedit ſalutem animarum) *eſt nimia auſteritas in conſiliis, & opinionibus; terrentur enim homines ex hoc in tantum, ut ſalutem propriam negligant. Quapropter relaxanda eſt* (*quantum fieri poteſt*) *rigiditas, & auſteritas in conſiliis, ac homines benigne tractandi ſunt*.

Ad objectionem reſpondeo, jugum quidem Chriſti ſuave eſſe, & onus ejus leve, ſed ejus ſuavitatem, & levitatem oriri ex charitate, & gratia Chriſti, illud emollienre, ac mitigante, ut docet D. Thomas 1. 2. qu. 98. artic. 1. ad 3. non vero ex uſu, ſeu potius abuſu, ac laxitate probabilitatum, quas novi Caſuiſtæ in Eccleſiam induxerunt. Unde abſurdum eſt dicere, illorum ſolertia, & induſtria viam ſalutis quotidie dilatari. Nam ut recte ait Sinnichius Doctor Lovanienſis, in libro de Saule Iſraeliticæ gentis Protomo-

narcha. tomo 1. pag. 262. *Profectò tam non poteſt humana ſolertia ad ſemitam cæli adjicere digitum unum latitudinis, quam non poteſt ad ſtaturam hominum adjicere cubitum unum longitudinis. Etenim qui vitæ hominis conſtituit terminos, qui præteriri non poterunt, ipſe quoque conſtituit viæ cæli terminos, qui præteriri non poterunt, ipſe quoque conſtituit viæ tartari terminos, qui contrahi non poterunt; atque adeo illa permanet arcta, prout ab ipſo conſtituta eſt, & iſta perſeverat ſpatioſa, prout ab ipſo conſtituta eſt.*

Addit Mercorus Inquiſitor Mantuanus in libro de praxi opinionum limitata pag. 492. reſpondens ad prædicta verba Caramuelis: *Si novæ huic felicitati Eccleſiæ, quam ſupponit hic Author, eſſet plaudendum, quod ab opinatoribus fideles ad lauream empyream promoverentur facilius, eſſet ſimul condolendum infelicitati Eccleſiæ ſæculorum antecedentium, quibus hæc janua cæli foret clauſa.* Unde cum Magno Guidone, Carthuſianorum quondam Generali, exclamandum eſſet: *O Apoſtolorum tempora infeliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſeratione digniſſimos, qui, ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant!*

Ad confirmationem reſpondeo, quod quando dicitur in jure Canonico, quod opinio benignior, & ſuavior præferri debet, hoc debet intelligi, quando talis opinio eſt tuta, & intra lineam honeſti: opinio vero minus probabilis, favens libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, cum non ſit prudentiæ regulis conſona, nec tuta eſt, nec intra lineam honeſti. Eodem modo intelligi, &

& explicari debet id, quod ex S. Antonino refertur. Similiter cum dicitur in noſtris Conſtitutionibus, *relaxandam eſſe rigiditatem, & auſteritatem in conſiliis (quantum fieri poteſt) ac homines benigne tractandos eſſe*, hoc intelligi debet, quantum fieri poteſt, juxta leges prudentiæ, quæ eſt regula actuum humanorum: leges autem prudentiæ (ut ſupra oſtenſum eſt)prohibent eligere opiniones laxiores, & benigniores, minus probabiles, in concurſu probabiliorum, quæ fiunt pro præcepto.

Addo, quod opinio benigna apud Juriſperitos non dicitur ea,quæ favet libertati, ſed quæ favet teſtamento, matrimonio, religioni, aut Sacramento, ut exponit Sylveſter; vel, ut alii interpretantur, quæ favet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis.

Objiciunt quinto: Opinio, quæ docet nos teneri ad ſequendum in rebus moralibus probabiliores ſententias, exponit conſcientiam multis ſcrupulis, & anxietatibus, a quibus liberantur, qui docent licitum eſſe ſequi ſententiam minus probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto: Ergo ad quietem, & tranquillitatem conſcientiæ hæc ſecunda opinio in praxi tenenda eſt, eſto alia ſpeculative ſit verior, aut probabilior.

Reſpondeo negando Antecedens, nam tantum abeſt, quod ſequendo probabiliorem ſententiam, ſcrupulis conſcientia exponatur, quin potius ab eis omnino liberetur, & eximatur, ut conſtat ex Clementina *Exivi* de verb. ſignif. ubi Pontifex ait: *In his, quæ ſalutem animæ reſpiciunt, ad vitandos graves remorſus conſcientiæ, pars ſecurior eſt tenenda*. Ratio etiam id ſuadet, nam in ſincera ſolum veritatis inquiſitione quies, in ſola veritate

ſecuritas perfecta eſſe poteſt; atque adeo qui partem illam amplectitiur, quam minus probabilem, & minus tutam, id eſt falſitati, quam veritati, peccato, quam virtuti viciniorem judicat, angi ſcrupulis, & ſtimulis conſcientiæ pungi, ac torqueri neceſſe eſt: qui autem ſequitur id, quod verius, quod tutius, quod probabilius credit, is quietus, & tranquillus eſt, licet omnino ſecurus non ſit; nam is unus vera, & perfecta ſecuritate fruitur, qui primam, & æternam veritatem & ſecutus, & aſſecutus eſt. Unde Gregorius Magnus lib. 5. moral. cap. 6. *Sancti viri cum mala ſuperant, ſua etiam bene geſta formidant, ne, cum bona agere appetunt, de actionis imagine fallantur, ne peſtifera tabes putredinis ſub boni ſpecie lateat coloris. Sciunt enim, quia corruptionis pondere gravati dijudicare bona ſubtiliter neſciunt, & cum ante oculos extremi examinis regulam deducunt, hæc ipſa in ſe nonnunquam, & quæ approbant, metuunt, & tota quidem mente interna deſiderant, ſed tamen de incertitudine operum trepidi, quo gradiuntur, ignorant.* Et rurſus capite ſequenti: *Juſti in ipſis bonis operibus poſiti trepidant, ac ne in eiſdem oculis aliquo errore diſpliceant, continuis lamentis vacant.* Ex quibus liquet, illam conſcientiæ tranquillitatem, quam ſpondent novi Caſuiſtæ, minus probabilem ſententiam ſequentibus ſuſpectam, & periculoſam eſſe, & pulvillum illum, ſeu cervical, quod ſub tepidorum, & negligentium capite ponunt, ut mollius in ſuis negligentiis dormitent, & quieſcant, reprobari a Domino per Prophetam dicentem: *Væ qui conſuunt pulvillos ſub omni cubito manus, & faciunt cervicalia ſub capite univerſæ terræ, ad capiendas a-*

ni-

nimas. Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. mor. cap. 4. ſic ait: *Pulvillus ponitur, ut mollius quieſcatur. Quiſquis ergo male agentibus adulatur, pulvillum ſub capite, vel cubito jacentis ponit, ut qui concipi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus, molliter quieſcat.*

Quæres quarto, quando occurrunt duæ opiniones in materia morum æque probabiles, ſeu habentes rationes æquales, quarum una non præponderat alteri, quænam ex illis eligenda, ac præferenda ſit?

Reſpondeo tunc eligendam eſſe tutiorem, & minus tutæ præferendam. Ratio eſt, quia licet in ſpeculativis homo poſſit ex innata libertate ſe determinare ad ſequendam quamcumque ſententiam probabilem, quam voluerit; in moralibus tamen, & practicis debet ad id determinari a prudentia, quæ eſt regula actuum humanorum, ſubindeque ad id moveri debet ex aliquo motivo prudenti, intrinſeco, vel extrinſeco: quando autem opiniones ſunt æque probabiles, non poteſt ad id moveri, & determinari ex aliquo motivo intrinſeco, ſeu ex aliqua ratione præponderante, cum tunc rationes in utramque partem ſint æquales: Ergo tunc debet ad id moveri, & determinari ab aliquo motivo extrinſeco prudēti, quo non poteſt eſſe aliud convenientius, quam major ſecuritas, quæ reperitur in una ex illis ſententiis, potius quam in altera. Quare celebris regula eſt juris Canonici, quod *in dubiis tutior pars eſt eligenda*; unde cum in concurſu plurium opinionum æque probabilium homo dubitet, quam ex illis eligat, & ſit anceps, & pendulus, & veluti in æquilibrio, neſciens in quam partem inclinet, ut prudenter agat, debet in tutiorem partem declina-

re, & eligere ſecuriorem ſententiam.

Dices: Eſt alia regula juris, quæ dicit, quod *in dubiis melior eſt conditio poſſidentis*: Ergo cum homo ſit in poſſeſſione ſuæ libertatis, poteſt in concurſu duarum opinionum æque probabilium, eligere quamcumque maluerit, ſubindeque non tenetur eligere tutiorem.

Reſpondeo hanc regulam ſolum habere locum in materia juſtitiæ, & in foro judiciali duntaxat, non autem in materia aliarum virtutum: nam in materia juſtitiæ poſſeſſio in dubio favet poſſeſſori, inquantum facit præſumptionem, quod poſſeſſor ſit verus dominus; quia ut plurimum qui poſſidet, rem ſuam, & jus ſuum poſſidet; quando enim quis rem alienat, ſolet eam tradere vero domino, in quem per alienationem transfertur dominium: unde cum aliquis poſſidet aliquam rem, ſignum eſt eam non alienaſſe, ſed ipſius verum habere dominium. At vero in materia aliarum virtutum, cum poſſeſſio regulariter non faciat præſumptionem de veritate pro parte, quæ poſſidet, poſſeſſio ei minime favere debet, ſed in dubiis in tali materia occurrentibus regula operandi eſt inquirere, pro qua parte ſtet præſumptio veritatis, & hæc pars eſt eligenda: Si autem pro neutra parte ſtet præſumptio, tutior pars eligi debet, ut pluribus exemplis, & regulis juris probat Proſper Fagnanus ſuper caput, *Ne innitaris*.

Quæres ultimo, an quando poſt adhibitam diligentem inquiſitionem veritatis, in rebus moralibus, & caſibus conſcientiæ, nihil certi, & bene perſpecti (quod frequenter in rebus humanis accidit) compareat, tunc poſſit quis agere ex opinione probabili?

Reſpondeo affirmative contra Fagnanum in

in cap. citatum, *de conſtit.* num. 59. qui in morali quacumque materia negat licitum eſſe opinari, eo quod opinio (inquit) verſetur circa rem incertam, & ei conjuncta ſit formido oppoſiti. Unde conſtanter affirmat neceſſariam eſſe in omni actione morali certitudinem, ſine qua non poteſt agere niſi cum peccato ob periculum, cui ſe exponit, quemadmodum & omnis agens cum conſcientia dubia.

Noſtra tamen reſolutio eſt D. Thomæ quodlib. 8. a. 13. in argum. *Sed contra*, ubi ſic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens, an habere plures præbendas ſit licitum, nec invenit aliquid, quod ipſum moveat ad hoc, quod ſit illicitum, videtur, quod ſine peccato plures poſſit habere præbendas.* Ratio etiam id ſuadet, homines enim debent operari modo humano, nec poſſunt obligari ad hoc, quod omnium rerum habeant claram, & perfectam notitiam: dum ergo facta ſufficienti diligentia, juxta conditiones rei, & perſonæ, aliud probabilius non apparet, prudenter operatur homo, conformando conſcientiam ſuam opinioni probabili.

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio ex Cajetano in ſumma, verbo *Opinio*, ubi ſic habet: *Non exigit Deus ab homine, pluſquam conditio hominis habet, quia divina ſapientia diſponit omnia ſuaviter:* Sed hominis conditio habet, ut in rebus moralibus non poſſit aſſequi omnium evidentiam, nec habere certitudinem mathematicam, ſeu exactam omnium agibilium: Ergo Deus non exigit ab illo, ut ſemper cum evidentia, & certitudine mathematica de bonitate morali ſuæ actionis operetur; ſubindeque poteſt ſequi ſententiam pro-

babilem, dum facta ſufficienti diligentia, alia probabilior ei non apparet. Unde D. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. *Certitudo* (inquit) *quæ reperitur in materia morali, non eſt certitudo evidentiæ, ſed probabilis conjectura.*

Ad fundamentum vero Fagnani facile reſpondetur, eum, qui facta ſufficienti diligentia ad inquirendam veritatem, agit ex opinione probabili, quando alia probabilior ei non occurrit, non agere cum conſcientia practice dubia, ſubindeque nulli peccandi periculo ſe exponere; quia tunc certificatur moraliter per judicium reflexum, quod habet (non quidem illud, in quo novi Caſuiſtæ fundantur, nempe: *Qui agit probabiliter, prudenter, & ſecure agit*: ſupra enim oſtendimus, tale dogma dubium eſſe, ac incertum, & a pluribus graviſſimis Theologis cenſeri erroneum) ſed per iſtud: *Qui facit totum, quod in ſe eſt ad inquirendam veritatem, & illam attingere, & conſequi non valet, excuſatur a peccato ratione ignorantiæ invincibilis.* Quod principium eſt omnino certum, & unanimi fere Theologorum omnium calculo, & conſenſu firmatum; ut in tractatu de peccatis oſtendemus.

Ex his intelliges, in hac materia probabilitatis caute incedendum eſſe, nec rejiciendam abſolute omnem probabilitatem (ut aliqui ultra modum ſeveriores faciunt) ſed poſſe hominem agere ex opinione probabili, quando probabilior ei non occurrit; in conflictu tamen, ſeu concurſu plurium opinionum probabilium, ſequendam eſſe probabiliorem, præſertim ſi notabiliter probabilior ſit, ut ſupra oſtenſum eſt.

Inter hos duos ſcopulos Scyllæ, & Charybdis cauto

caute incedendum eſt, & vitanda in hac materia duo extrema oppoſita, illorum ſcilicet, qui omnem probabilitatem abjiciunt, & aliorum, qui ex adverſo omnem probabilitatem amplectuntur, eamque ſecuram eſſe morum regulam aſſerunt, tametſi illis tunc affulgeat alia ſententia probabilior, ſubindeque veritati vicinior. Veritas enim (ut belle Novatianus ait) inter duos errores, ut Chriſtus inter duos latrones, media pendet. Certe ſi hoc medium ſervaretur, & opinionum probabilitas, cum prædicto moderamine, & temperamento, ab omnibus reciperetur, morum uniformitas, & puritas inter fideles facilius conſervaretur; *brevique tempore* (inquit Gravina in ſuo Cherubim Paradiſi) *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, latiſſimam viam ingrediendo, quæ ducit ad perditionem.* Unde ſapienter obſervat Cabaſſutius in præfatione libri ſupra citati: A „ quibuſnam ingeniis ultra modum aut ſeve„ rioribus, aut indulgentioribus magis pe„ riclitetur animarum ſalus, difficile æſtimatu „ eſſe. Per indulgentiores quidem deducun„ tur animæ per ſpatioſam, & latam viam, „ quæ ducit in æternam perditionem, ta„ liumque directorum obſtetricum e manu „ educitur coluber tortuoſus, concipitur, „ paritur, & fovetur peccatum. Hinc apud „ Ezechielem cap. 13. Dominus indignatur, „ & maledicit conſuentibus pulvillos ſub o„ mni cubito, & facientibus cervicalia ſub „ capite univerſæ ætatis, ut ſcilicet molliter, „ & blande in peccatis ſuis conquieſcant ho„ mines ſeducti, ſibique de hujuſmodi dire„ ctoribus complacentes. Hoc perſtringit I„ ſaias cap. 30. *Qui dicunt videntibus, nolite vi-*

M 6

„ *videre, & aſpicientibus, nolite aſpicere* „ *nobis ea, quæ recta ſunt: Loquimini nobis* „ *placentia, videte nobis errores.*

„ Cæterum ſicut noxior eſt largior indul„ gentia, ita & immoderata in rebus con„ ſcientiæ auſteritas, quæ hominum imbecil„ litatem nihil penſi habens, neque a præce„ ptis conſilia diſcernens; dum illos ad nimis „ ardua compellit, viam ſalutis æternæ, quam „ Chriſtus illis aperuerat, præcludit: ſalvan„ dos (ut ait D. Bonaventura) damnat, & „ conſcios proprie infirmitatis ad deſpera„ tionem adigit. Accidit enim, ut miſeri ho„ mines, hac audita rigidiore doctrina, cre„ dant, vel dubitent ineſſe mortalem culpam, „ ubi nulla eſt; ſed tamen rei difficultate vi„ cti, ex erronea conſcientia mortaliter pec„ cent, & damnentur. Unde Ambroſius in „ Pſalm. 118. ſerm. 5. *Sunt in nobis, qui timo*„ *rem Dei habent, ſed non ſecundum ſcien*„ *tiam, ſtatuentes duriora præcepta, quæ non* „ *poſſit humana conditio ſuſtinere. Timor in* „ *eo eſt, quia videntur ſibi conſulere diſcipli*„ *næ, opus virtutis exigere. Sed inſcitia in* „ *eo eſt, quia non compatiuntur naturæ, nec* „ *æſtimant poſſibilitatem.* Recte ergo, ac ſa„ pienter D. Bonaventura compend. theolog. „ verit. 52. *Cavenda eſt conſcientia nimis lar*„ *ga, & nimis ſtricta, nam prima generat* „ *præſumptionem, ſecunda deſperationem:* „ *item prima ſæpe dicit malum bonum, ſecun*„ *da e contra bonum malum: item prima ſæpe* „ *ſalvat damnandum, ſecunda e contra da*„ *mnat ſalvandum.*

TRACTATUS IV.

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

POST Tractatum de actibus humanis, tam in eſſe phyſico, quam in eſſe moris conſideratis, agendum eſt de virtutibus in communi, quæ ſunt principia bonorum actuum, & habitus quidam ad illos eliciendos ordinati, illarumque natura, ſubjectum, ſpecies, & proprietates breviter hic declaranda ſunt. De virtutibus vero in particulari tam Theologicis, quam moralibus tomo quinto diſſeremus.

CAPUT I.

De natura virtutis.

PLures circumferuntur virtutis definitiones. Prima traditur ab Ariſtotele 2. Ethic.c.4. his verbis: *Virtus eſt habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.* In qua definitione duplex explicatur habitudo virtutis: una, quam dicit ad proprium ſubjectum, tanquam ejus forma, dum dicitur facere bonum habentem; ſola namque virtus bonum facit hominem, ut oſtendit Seneca epiſt.76. altera, quam habet ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus ejus bonum reddit.*

Secun-

Secunda habetur apud eundem Philoſophum ibidem, ubi ait, quod *virtus eſt habitus electivus, in mediocritate conſiſtens, prout ſapiens, & prudens dictaverit*. Quæ definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, ſed ſolum moralibus; virtutes enim intellectuales non ſunt electivæ, cum electio ſit ſolum in voluntate; virtutes vero Theologicæ non exigunt proprie mediocritatem, ſed ſolum morales, ut juſtitia, temperantia, & ſimiles, quæ verſantur circa objectum medium inter duo extrema, exceſſum ſcilicet, & defectum, ita tamen quod illud medium non intelligatur ſecundum rem, ſed ſecundum rationem, juxta exigentiam perſonæ, loci, & aliarum circumſtantiarum; aliquando enim cibus v. g. qui eſt mediocris, & temperatus reſpectu unius, eſt excedens, & intemperatus reſpectu alterius, & propterea additur: *Prout ſapiens, & prudens dictaverit.*

Tertia, quæ colligitur ex verbis D. Auguſtini, præcipue lib. 2. de lib. arbit. & defenditur a D. Th. hic qu. 55. art. 4. eſt hujuſmodi: *Virtus eſt bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, & quam Deus in nobis ſine nobis operatur*. Ubi primo ponitur *qualitas*, quia qualitas eſt genus ſupremum virtutis; *eſſet tamen convenientior definitio, ſi loco qualitatis habitus poneretur, qui eſt genus propinquum*, ut ait D. Thomas loco citato. Additur, *bona*, ut explicetur differentia virtutis a vitio, & aliis qualitatibus, quæ rem male diſponunt. Per particulam *mentis*, deſignatur ſubjectum virtutis, quod eſt potentia rationalis, vel eſſentialiter, vel participative, qualis eſt appetitus ſenſitivus, qui,

qui, ut ſubeſt rationi, aliquid ex illa participat, & eſt ſubjectum virtutis, ut infra dicemus; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus corporeis, ſive bonis, ſive malis. Per particulam, *qua recte vivitur*, virtus diſtinguitur a qualitatibus non operativis immediate, cujuſmodi ſunt pulchritudo, & ſanitas in corporalibus, in ſpiritualibus vero gratia habitualis, quæ immediate inhæret ſubſtantiæ animæ. Ly autem *vivitur*, ſignificat in propoſito operationem vitalem. Per illam vero particulam, *qua nemo male utitur*, virtus differt ab illis habitibus, & qualitatibus, quæ poſſunt ad malum, vel falſum inclinare, ſive quibus aliquis poteſt bene, vel male uti, cujuſmodi ſunt opinio, fides humana, character, & ſimilia. Demum ultimæ particulæ, nempe, *quam Deus in nobis operatur*, conveniunt ſolum virtutibus per ſe infuſis, quæ in eo ſolum diſtinguuntur ab acquiſitis, quod iſtæ acquiruntur nobis operantibus, & active ad earum acquiſitionem concurrentibus, illæ vero ſine noſtro activo concurſu producuntur in nobis, quamvis diſpoſitive ad earum receptionem per noſtros actus Deo cooperemur: Unde ſi hæ ultimæ particulæ tollantur, hæc definitio convenit modo explicato omni virtuti, tam intellectuali, & Theologicæ, quam morali.

Ex his intelliges, virtutem eſſe habitum operativum, & per ſe primo concurrere ad bonitatem moralem actuum humanorum, & ad eorum facilitatem, ac delectabilitatem; ſecundario vero tantum ad entitatem phyſicam, ſubſtratam bonitati morali actus, ejuſque facilitati.

Prima pars patet ex prima, & tertia definitione

tione virtutis, & ex D. Thoma hic qu. 55. art. 2. ubi ſic concludit: *Et ideo de ratione virtutis humanæ eſt, quod ſit habitus operativus*. Idem docet Auguſtinus lib. de bono conjugali, ubi virtutem ait eſſe *habitum, quo aliquid agitur*. Unde belle quidam ait, virtutem non eſſe ſimilem lyræ, quam nemo pulſet; vel gladio, qui nunquam e vagina eximatur; aut navi quæ ad perfectionem adornata in portu ſemper conſiſtat; ſed potius agro fœcundo, & feraci, quo (ut ait eleganter Ambroſius lib. de Iſaac cap. 7.) *nihil pulchrius, cum ſeges fluctuat, cum poma rutilant, vel cum uvarum ſerta dependent, aut baccis onuſta olea curveſcit, vel viridanti gramine montium vertices, & vallium humilia veſtiuntur*.

Secunda vero pars probatur quantum ad ſingulas partes: Et in primis quod virtus per ſe primo concurrat ad bonitatem moralem actuum humanorum, manifeſtum eſt; ad illud enim virtus per ſe primo concurrit, ad quod producendum potentia naturalis ea indiget: Sed potentia naturalis indiget habitu virtutis ad producendum actum moraliter bonum, ſeu ad cauſandam in actu bonitatem moralem; potentia enim ſecundum ſe eſt tantum potens producere actum quantum ad ſubſtantiam, ſeu entitatem phyſicam illius: Ergo talis habitus ad bonitatem moralem actus per ſe primo concurrit.

Quod vero etiam per ſe primo concurrat ad ejus facilitatem, conſtat ex eo, quod in hoc differt vis potentiæ ſuperioris, communicata inferiori per modum tranſeuntis, ab ea, quæ communicatur per modum habitus, ſeu formæ completæ, conſtituentis principium perfectum, & connaturale actus, quod prima non

tollit

tollit difficultatem, ſecunda veræ inducit facilitatem, & delectabilitatem: Ergo habitus virtutis moralis per ſe primo concurrit ad facilitatem, & delectabilitatem, conjunctam bonitati morali actus virtuoſi, & per ſe utramque attingit.

Demum, quod per ſe non efficiat entitatem phyſicam ejuſdem actus, ſed ſolum per accidens, & ſecundario, inquantum ſcilicet eſt ſubſtrata illius bonitati morali, ejuſque facilitati, patet ex eo, quod habitus ſolum influit per ſe in id, quod vires potentiæ excedit: Sed entitas phyſica actus virtuoſi non excedit vires potentiæ, ut conſtat; actus enim v. g. potentiæ iraſcibilis, aut concupiſcibilis, ſecundum entitatem phyſicam conſideratus, nihil aliud dicit, quam paſſionem appetitus ſenſitivi, ut præſcindit ab ordine rationis, quo pacto reperitur in brutis: Ergo habitus virtutis moralis, & acquiſitæ non influit per ſe in entitatem phyſicam talis actus, ſed per accidens tantum, & ſecundario, in quantum ſcilicet talis entitas eſt ſubſtrata illius bonitati morali, ejuſque facilitati.

CAPUT II.

De ſubjecto virtutum.

CERTUM eſt, virtutes, cum ſint habitus operativi, non in ipſa eſſentia animæ, ſed in ejus potentiis reſidere. Conſtat etiam virtutes nec in mẽbris exterioribus corporis, nec in potentiis vegetativis, neque in ſenſibus externis ſubjectari poſſe; quia hujuſmodi facultates non ſunt indifferentes ad operandum bene, vel male, ſed omnino determina-

tæ ad unum modum operandi, ſubindeque nullam ex ſe habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Docent etiam communiter Theologi cum S. Thoma hic qu. 56. art. 5. in ſenſibus internis nullas ſubjectari virtutes, quia cum virtus, juxta Ariſtotelem, ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, & perfectio in conſummatione conſiſtat, potentia, quæ eſt ſubjectum virtutis, debet eſſe conſummativa actus virtuoſi, & non tantum præparativa, vel inchoativa illius; unde cum cognitio veri, quæ eſt opus bonum potentiæ cognoſcitivæ, non conſummetur in potentiis ſenſitivis apprehenſivis, quia illæ ſunt ſolum præparatoriæ, & diſpoſitivæ ad cognitionem intellectus, cujus proprium eſt attingere verum, virtutes intellectivæ in illis ſubjectari nequeunt. Demum exploratum eſt apud omnes, virtutes intellectuales, nimirum intelligentiam, ſcientiam, ſapientiam, artem, & prudentiam, in intellectu reſidere; tres quidem primas in intellectu ſpeculativo, duas vero poſteriores in intellectu practico, ut ſubeſt motioni voluntatis, cujus proprium eſt movere quoad exercitium intellectum, & cæteras potentias ad operandum. Duplex ergo ſolum reſtat difficultas, & controverſia inter Theologos, breviter hic reſolvenda. Prima eſt, an virtutes proprie dictæ in appetitu ſenſitivo, prout in homine politice obedire natus eſt rationi, ſubjectari poſſint? Secunda, utrum in voluntate ponenda ſit virtus moralis, non ſolum ad attingendum prompte, & faciliter bonum alienum, ſed etiam in ordine ad bonum connaturale proprii ſuppoſiti.

§. I.

§. I.

Reſolutio primæ difficultatis.

DIco primo, appetitum ſenſitivum hominis, ut natum obedire politice rationi, eſſe ſubjectum virtutis proprie dictæ, puta fortitudinis, & temperantiæ. Ita S. Thomas hic qu. 56. art. 4. in corp. & in reſp. ad 1. ubi ſic ait: *Iraſcibilis, & concupiſcibilis ſecundum ſe conſideratæ, prout ſunt partes appetitus ſenſitivi, communes ſunt nobis, & brutis. Sed ſecundum quod ſunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, ſic ſunt propriæ hominis. Et hoc modo poſſunt eſſe ſubjectum virtutis humanæ.* Quo nihil clarius, & expreſſius in favorem noſtræ concluſionis dici poteſt. Favet etiam Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 3. ubi ait, temperantiam, & fortitudinem eſſe partium irrationalium, id eſt appetitus concupiſcibilis, & iraſcibilis, unde ſubjectum virtutis vocat *vim concupiſcendi*.

Ratio etiam ſuffragatur, nam ut diſcurrit D. Thomas loco citato, & fuſius in quæſt. de virtutibus art. 4. ut aliqua potentia ſit capax virtutis, tria requiruntur; primo quod ſit apta moveri, & regulari a ſuperiori; ſecundo quod non ſit uni operandi modo alligata; tertio quod ſit operis perfecti eliciriva. Appetitus autem ſenſitivus, prout eſt in homine, habet tres illas conditiones; eſt enim in primis aptus moveri, & dirigi a ratione, unde viri probi moderantur paſſiones appetitus ſenſitivi, ſecundum dictamen rationis. Deinde ille non eſt ad unum agendi modum determinatus,

ſed

ſed modo juxta rationem operatur, modo ab illa deviat, & exorbitat. Demum opus elicit morali perfectione conſummatum, quando paſſiones iraſcibilis, & concupiſcibilis temperantia, & fortitudine ad medium redactæ ſunt: Ergo eſt capax virtutis, unde in eo reſident virtutes morales, moderantes timores, & audacias in diſcrimine vitæ, & cohibentes delectationes immoderatas in cibis, & venereis.

Confirmatur: Ibi ponenda eſt virtus, ubi eſt difficultas ad attingendum illius objectum. Atqui voluntas nullam habet difficultatem circa moderantiam paſſionum, cum illa ſit bonum rationis proprium, & proportionatum reſpectu voluntatis, ſed tantum appetitus ſenſitivus: Ergo in iſto ſunt ponendæ virtutes moderatrices paſſionum, non vero in voluntate.

Dices: Potentia, quæ eſt ſubjectum virtutis moralis, debet eſſe perfecte libera, cum ſit principium actus liberi, & moralis. Debet etiam poſſe eligere, cum virtus definiatur habitus electivus. Item debet poſſe attingere bonum honeſtum, cum illud ſit objectum virtutis. Demum debet regulari a prudentia, quæ eſt regula virtutum moralium: At illæ quatuor conditiones non conveniunt appetitui ſenſitivo, ſed duntaxat voluntati: Ergo ſola voluntas poteſt eſſe ſubjectum vitutum moralium, quæ ſunt moderatrices paſſionum. Major conſtat, minor vero probatur quantum ad ſingulas partes. Et in primis quod prima conditio appetitui ſenſitivo non competat, videtur manifeſtum; nam licet ille, ut eſt in homine, ex conjunctione, quam habet cum voluntate, aliquam libertatem participet,

illa

illa tamen eſt imperfecta, & ſecundum quid, quæ non ſufficit ad rationem virtutis, cum actus virtutis debeat eſſe ſimpliciter liber, ſicut eſt ſimpliciter bonus, & honeſtus. Conſtat etiam appetitum ſenſitivum non poſſe eligere, cum electio ſit actus voluntatis, ut docet D. Thomas ſupra q. 13. art. 2. Liquet pariter illum non poſſe attingere bonum honeſtum, cum ejus objectum adæquatum ſit bonum ſenſibile, & corporeum. Demum cum talis appetitus per apprehenſionem ſenſus reguletur, non videtur poſſe dirigi, & regulari per prudentiam, quæ non in ſenſu, ſed duntaxat in intellectu reſidet.

Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, & ad primam illius probationem dico, quod licet appetitus ſenſitivus hominis, ex vi conjunctionis, quam habet cum voluntate, non evadat ſimpliciter liber, ſed ſolum ſecundum quid; ex actuali tamen influxu, & motione voluntatis, per quam ipſum applicat ad operandum, participat intrinſece libertatem perfectam, & ſufficientem, ut poſſit eſſe ſubjectum virtutis moralis, ſicut ratione illius poteſt eſſe ſubjectum vitii, & peccati.

Ad ſecundam dicendum, ſubjectum virtutum moralium, quæ moderantur paſſiones, debere quidem eſſe aliquo modo electivum, non tamen ſimpliciter, & perfecte, in eo enim differunt virtutes morales, quæ verſantur circa paſſiones, & reſident in appetitu ſenſitivo, ab aliis, quæ non habent moderari paſſiones, & in voluntate ſubjectantur, quod iſtæ ſunt habitus electivi formaliter, directe, & immediate, quia directe, & immediate efficiunt electionem, quæ in voluntate reſidet, illæ

vero

vero ſunt habitus electivi ſolum participative, indirecte, mediate, & complective: tum quia eliciunt actum appetitus, in quo electio voluntatis, & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando paſſiones appetitus, quæ electionem debitam perturbant, indirecte, & mediate ad illam conducunt: tum denique quia licet ipſam electionem directe non eliciant, efficiunt tamen actum appetitus ſenſitivi, executivum, & completivum illius, ſubindeque habitus electivi executive, & complective dici poſſunt. Quam doctrinam, & ſolutionem fuſe expendunt Salmanticenſes in tractatu de virtutibus *diſp.* 2. dubio 2. §. 2. eamque variis D. Thomæ teſtimoniis illuſtrant.

Ad tertiam dicitur, licet appetitus ſenſitivus non poſſit attingere bonum honeſtum univerſale, illum tamen, ut actualiter motum a voluntate, per quandam participationem rationis, poſſe attingere bonum honeſtum ſingulare, & regulatum per cogitativam; ſicut ipſa cogitativa, ex conjunctione, quam habet cum intellectu, participat vim diſcurrendi circa ſingularia, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 78. art. 4.

Ad ultimam ſimiliter reſpondetur, quod ſicut in appetitu ſenſitivo eſt quædam libertas participata a voluntate, ita in apprehenſione ſenſitiva, per quam dirigitur, eſt quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circunſtantias actus ab appetitu eliciti poteſt attingere, ſubindeque talem actum dirigere, & regulare.

§. II.

Reſolutio ſecundæ difficultatis.

DIco ſecundo, voluntas nulla indiget virtute ſuperaddita, ad attingendum bonum honeſtum proprii ſuppoſiti; bene tamen ad attingendum bonum alienum, quale eſt reddere unicuique, quod ſuum eſt.

Prima pars, quam negant aliqui Recentiores, expreſſe docetur a D. Thoma qu. 1. de virtutibus art. 5. ubi hanc rationem inſinuat. Nulla potentia eget habitu virtutis ad attingendum objectum, in ordine ad quod eſt per ſeipſam completa, determinata, & proportionata; cum habitus ad hoc ſit duntaxat ordinatus, ut potentiam ultimo compleat, & determinet ad attingendum objectum: Sed voluntas per ſeipſam eſt completa, & determinata, & proportionata ad attingendum bonum honeſtum proprii ſuppoſiti: Ergo non indiget habitu virtutis ſuperaddito, ut ad illud determinetur. Major conſtat, minor vero probatur; tum quia bonum honeſtum proprii ſuppoſiti non excedit proportionem volentis, neque quantum ad ſpeciem, cum ſit ordinis naturalis, neque quantum ad individuum, cum non ſit alienum, ſed proprium ſuppoſiti appetentis. Tum etiam, quia ſicut voluntas, ex hoc quod eſt appetitus naturæ rationalis, natura ſua inclinatur, & propendet in bonum honeſtum ut ſic, ideoque ad illud ut tale attingendum nulla ponitur virtus; ita ex eo quod eſt appetitus talis hominis, inclinatur ex ſe in bonum honeſtum talis ſuppoſiti: ſicut enim indifferentia individualis con-

contrahit voluntatem, ut ſit hæc numero, ita & ejus inclinationem ad bonum hujus ſuppoſiti determinat.

Ex hoc probata manet ſecunda pars concluſionis: nam licet bonum alienum naturale non excedat proportionem voluntatis quantum ad ſpeciem, ſicut bonum ſupernaturale, eam tamen excedit quantum ad individuum; quia uniuſcujuſque voluntas hoc ipſo, quod eſt radicata in hoc numero ſuppoſito, determinatur per ſuam differentiam individualem ad bonum proprii ſuppoſiti, juxta illud Philoſophi: *Amabile bonum, unicuique vero proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale. Unde in ea ponuntur juſtitia, & aliæ virtutes ei annexæ, & affines, ut non obſtante proprii amoris pondere, in bonum alienum inclinetur.

Objicies primo contra primam partem concluſionis: Habitus virtutis requiritur in potentia, quando actus eſt illi difficilis: Sed voluntas in proſecutione boni honeſti etiam proprii ſuppoſiti interdum patitur non modicam difficultatem, ratione cujus illud deſerit, labiturque in oppoſitum malum: Ergo ad illud attingendum indiget habitu virtutis.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: habitus virtutis requiritur in potentia, quando actus eſt illi difficilis per ſe, & ex objecto, concedo majorem: per accidens tantum, & ratione alicujus impedimenti extrinſeci, nego majorem. Unde cum difficultas, quam voluntas interdum patitur in proſecutione boni honeſti proprii, & connaturalis, non proveniat ex ſuperexcedentia objecti, vel actus, ſed ex immo-

immoderatis paſſionibus appetitus ſenſitivi, aliiſve impedimentis tenentibus ſe ex parte corporis, nullus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facile, & delectabiliter proſequendum tale bonum, ſed ſi ad hoc aliquis habitus neceſſarius eſt, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas ejus paſſiones, ex quarum immoderantia illius boni proſecutio difficilis redditur. Et ſic in appetitu iraſcibili, & concupiſcibili ponuntur virtutes fortitudinis, & temperantiæ, quibus immoderatæ illius paſſiones cohibentur, & temperantur, ut §. præcedenti oſtenſum eſt.

Objicies ſecundo: habitus acquiritur per actuum repetitionem. Ergo repetitis actibus virtuoſis in voluntate circa bonum honeſtum proprii ſuppoſiti, virtus debet generari.

Reſpondeo, antecedens eſſe verum, quando ſubjectum eſt capax habitus, non vero quando eſt incapax illius: lapis .n. v. g. quantumcumque deſcendat, non acquirit habitum, quia eſt incapax illius, cum per naturalem gravitatem ſit complete inclinatus ad deſcenſum. Similiter potentiæ naturales, ut vegetativa, nutritiva, & ſimiles, quantumcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter ſunt ad agendum determinatæ, & completæ. Idem cum proportione dicendum de voluntate, reſpectu boni honeſti proprii ſuppoſiti, quia ad illud eſt per ſeipſam completa, & determinata, ut ſupra oſtenſum eſt.

Objicies tertio. Voluntas eſt capax habitus vitioſi circa bonum proprium: Ergo & habitus virtutis, cum contraria debeant verſari circa idem ſubjectum.

Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, negando Antecedens. Sicut enim (inquiunt) quia

quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad deſcenſum, non generatur in eo habitus ad aſcendendum ſurſum, quamvis millies ſurſum projiciatur: ita nec in voluntate generatur habitus vitioſus circa bonum proprium ex pluribus actibus malis repetitis, quia voluntas habet naturalem inclinationem completam reſpectu proprii boni honeſti, quæ non minus reſiſtit habitui vitioſo inclinanti in contrarium, quam reſiſteret perfecta virtus acquiſita, ſi adeſſet. Hæc ſolutio, & doctrina non caret probabilitate.

Melius tamen, & facilius reſpondetur, dato Antecedenti, negando conſequentiam, & paritatem: Ratio autem diſcriminis eſt, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque objectum exerceantur, non eſt ex ſe inclinata, ideoque requiritur habitus vitii, ut ad illos inclinetur: ad actus vero honeſtos circa bonum proprium eſt ex propria natura inclinata, ſubindeque non poteſt ad illos per habitum inclinari.

Ex dictis intelliges diſcrimen, quod inter voluntatem, & intellectum reperitur, intellectus enim, cum non ſit ex natura ſua in actu primo ad cognitionem veri ſufficienter inſtructus, ſed ſit veluti tabula raſa, indiget ſpeciebus, & habitibus ad attingendum quodcumque verum etiam ordinis naturalis; unde in eo ponitur intelligentia, ſeu habitus primorum principiorum, ad prima principia cognoſcenda. E contra voluntas, cum ſit naturaliter inclinata, & determinata ad bonum naturale, ſaltem domeſticum, nullo indiget habitu virtutis moralis, ad bonum honeſtum proprii ſuppoſiti proſequendum, ſed ſolum ad attingendum bonum alienum,

& ad

& ad reddendum unicuique, quod ſuum eſt.

CAPUT VII.

Traditur multiplex diviſio virtutum.

VAriæ ſolent tradi diviſiones virtutum: ſed cæteris clarior, & compendioſior eſt, quam S. Doctor hic quæſt. 57. & aliis ſequentibus proſequitur, qua ſcilicet virtus in intellectualem, moralem, & theologicam diſtribuitur. Virtus intellectualis eſt illa, quæ perficit intellectum in ordine ad cognitionem veri. Virtus moralis eſt illa, quæ voluntatem complet ad proſecutionem boni honeſti. Virtus theologica eſt illa, quæ circa Deum immediate verſatur.

Virtus intellectualis ſubdividitur in quinque ſpecies, quæ vocantur intelligentia, ſeu habitus primorum principiorum, ſapientia, ſcientia, ars, & prudentia. Ratio vero hujus diviſionis hæc eſt: cum virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot debent eſſe virtutes intellectuales, quot ſunt habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum ſunt tantum quinque enumerati: Ergo illi ſoli ſunt virtutes intellectuales. Major patet, minor probatur. Verum, quod certo, & infallibiliter ab intellectu attingi poteſt, vel eſt univerſale, & conſequenter neceſſarium; vel ſingulare, & contingens: Si univerſale, vel eſt attingibile immediate, & ex ſola terminorum notitia, ut ſunt prima principia; & pro illis ponitur habitus primorum principiorum. Vel eſt infallibiliter attingibile media-

te, & per proprias cauſas, quæ ſi fuerint particulares, ponitur ſcientia; ſi vero cauſæ fuerint altiſſimæ, & univerſales, ponitur ſapientia. Si autem tale verum fuerit ſingulare, vel illud eſt factibile, & pro illo attingendo ponitur ars, vel agibile, & ad illud attingendum ponitur prudentia.

Virtutes morales ſunt duplicis generis, aliæ ſunt circa operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum, ut juſtitia, per quam redditur debitum proximo, religio, per quam redditur debitum Deo, pietas, per quam redditur debitum parentibus, gratitudo, per quam redditur debitum benefactoribus. Aliæ verſantur circa paſſiones, quas ad debitum rationis ordinem inducunt, ut fortitudo, temperantia, & aliæ, quæ appetitus iraſcibilis, vel concupiſcibilis affectus, & paſſiones moderantur.

Inter virtutes morales quatuor ſunt principales, nempe prudentia, juſtitia, fortitudo, & temperantia, quæ cardinales appellantur, quia ut obſervat S. Thomas quæſt. de virtutibus cardinalibus art. 1. ſuper eas volvitur tota conditionis humanæ ratio, eiſque veluti cardinibus univerſa vitæ honeſtæ, & politicæ ſeries, & moles ſubnixa eſt.

Demum præter virtutes intellectuales, & morales, dantur aliæ, quæ vocantur theologicæ, quia per illas ad Deum ut finem ultimum ordinamur, & hæ ſunt ſolum tres, nempe fides, ſpes, & charitas, quia homo ordinatur in ultimum finem per cognitionem intellectus lumine ſupernaturali fidei illuſtrati; & per motum intentionis in ipſum tendentem, ſicut ad id, quod eſt poſſibile conſequi, quod pertinet ad ſpem; & quantum ad unionem quandam

ſpi-

ſpiritualem, per quam quodammodo tranſformamur in illum finem, quod fit per charitatem, ut ait S. Thomas hic qu. 62. artic. 3.

CAPUT IV.

De virtutibus moralibus infuſis.

DE virtutibus theologicis,& moralibus acquiſitis tomo quinto differemus, unde ſolum hic agendum incumbit de virtutibus moralibus infuſis.

Dico igitur, præter virtutes morales acquiſitas, dantur aliæ per ſe infuſæ. Ita communiter Theologi, paucis exceptis, poſt Concilium Viennenſe, quod hanc ſententiam ut probabiliorem, & dictis Sanctorum Patrum, & Theologorum conformiorem elegit. Eadem veritas aperte traditur a Catechiſmo Romano parte 2. titulo de baptiſmo num. 50. ubi numerans effectus baptiſmi, qui cum gratia tribuuntur, ſic ait: *Huic additur nobiliſſimus omnium virtutum comitatus, quæ cum gratia divinitus infunduntur.*

Ratio vero neceſſitatis hujuſmodi virtutum duplex eſt. Prima ſic poteſt proponi: Homo conſtitutus per gratiam in eſſe ſupernaturali, non minus debet eſſe perfectus in operando modo ſupernaturali, quam in ordine naturæ in operando modo naturali; gratiæ enim in ſuo ordine non minor debetur perfectio, quam in ſuo debetur naturæ: Sed in ordine naturæ perficitur homo non ſolũ circa finem ultimum, quod habet a naturali ſynderesi, naturalique rectitudine voluntatis, ſed etiam circa fines non ultimos, quod habet per virtutes morales acquiſitas: Ergo ſimiliter in or-

dine ſupernaturali utramque perfectionem habere debet; ſubindeque ordini gratiæ debentur non ſolum virtutes theologicæ,quibus homo perficitur, & ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſed etiam virtutes morales infuſæ, quibus homo in ordine ſupernaturali perficiatur in ordine ad media, quæ ad illam conducunt.

Nec valet, ſi dicas, ad attingenda media ſupernaturalia ſufficere dona Spiritus Sancti. Nam, ut infra patebit, dona Spiritus Sancti ponuntur ſolum ad operandum modo extraordinario intra ordinem ſupernaturalem, ex inſtinctu ſcilicet, & motione ſpeciali Spiritus Sancti. Unde præter illa dona admitti debent virtutes morales infuſæ, ad operandum modo ordinario intra ordinem ſupernaturalem.

Secunda ratio fundamentalis inſinuatur a D. Thoma quæſt unica de virtutibus art. 10. ad 8. Virtutes multiplicantur, & diverſificantur penes diverſa objecta formalia: Sed in materia morali, circa quam verſantur virtutes morales, dari poteſt duplex objectum formaliter diverſum, unum naturale, & aliud ſupernaturale: Ergo etiam diſtingui debent duo genera virtutum moralium, & præter naturales, & acquiſitas, admitti aliæ, quæ ſint ſupernaturales,& infuſæ. Major conſtat, minor vero ſic oſtenditur.Objectum formale virtutis moralis eſt medium per prudentiam,& rectam rationem in paſſionibus, & operationibus humanis conſtitutum: Sed tale medium poteſt eſſe duplex, naturale ſcilicet, ſi ſtatuatur per prudentiam naturalem, & acquiſitam; ſupernaturale vero, ſi a prudentia ſupernaturali, & infuſa conſtituatur. Unde D. Thomas loco citato: *Alia ratione quærit medium*

temperantia infuſa, quam temperantia acquiſita: nam temperantia infuſa exquirit medium ſecundum rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem: temperantia autem acquiſita accipit medium ſecundum inferiores rationes, in ordine ad bonum præſentis vitæ. Similiter æqualitas in operationibus ad alterum, quæ eſt medium virtutis juſtitiæ, vel poteſt fieri inter homines, ut ſunt cives humanæ civitatis hujus univerſi, vita, & ratione naturali præditi, inter quos debet ſervari humana ſocietas, & pax, & hoc modo eſt medium naturale ſpecificans juſtitiam acquiſitam: Vel poteſt fieri inter homines, quatenus ſunt cives Sanctorum, & domeſtici Dei, prædití ſupernaturali lumine, & capaces beatitudinis æternæ, inter quos debet altiori ratione pax, & ſocietas conſervari, & hoc modo eſt medium ſupernaturale, & objectum juſtitiæ infuſæ. Idem cum proportione de fortitudine dicendum eſt, nam ſi habeat firmare appetitum contra mortis pericula in bono naturali, & in ea menſura, quam ratio naturalis ſervandam eſſe dictat, conſtituetur objectum fortitudinis acquiſitæ, ut ſi quis pro defenſione patriæ firmus maneat contra pericula mortis. Si vero firmet in bono ſupernaturali; ut contingit in martyrio, in quo pro defenſione fidei Chriſtianæ, Martyres ſuſtinent mortem, erit objectum fortitudinis infuſæ. Ex quo intelliges, virtutes morales per ſe infuſas diſtingui ſpecie ab acquiſitis, cum reſpiciant objecta formaliter diverſa, & diſtinctio ſpecifica potentiarum, & habituum ex objecto formali deſumatur.

Objicies primo. Virtus per ſe infuſa, cum ſit ſupernaturalis, debet habere objectum, &

motivum intrrinſecum ſupernaturale: Sed objectum, & motivum intrinſecum temperantiæ v. g. nempe mediocritas in cibo, & potu, non excedit ordinem naturæ, ſicut nec materia, in qua reperitur: Ergo nulla datur virtus temperantiæ per ſe infuſa, ſed duntaxat acquiſita.

Reſpondeo, conceſſa majori; diſtinguendo minorem: mediocritas, ut conſtituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem, non excedit ordinem naturæ, concedo minorem: ut conſtituta per prudentiam infuſam, & in ordine ad finem ſupernaturalem, nego minorem, & conſequentiam. Solutio patet ex dictis in ſecunda ratione.

Objicies ſecundo: Non poteſt aſſignari ſubjectum virtutum moralium infuſarum, quæ circa paſſiones moderandas occupantur, v. g. temperantiæ, aut fortitudinis infuſæ: Ergo illæ virtutes fictitiæ ſunt. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Tales virtutes infuſæ non ſubjectantur in voluntate, in qua nec acquiſitæ recipiuntur. Nec in appetitu ſenſitivo, cum enim illæ ſint immateriales, & ſpirituales, utpote ſupernaturales, & proprietates gratiæ ſanctificantis, non poſſunt recipi in ſubjecto corporeo: Ergo nullum poteſt aſſignari ſubjectum illarum virtutum.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico, virtutes illas infuſas recipi in appetitu ſenſitivo, ſicut & acquiſitas; in ea enim potentia ſubjectantur virtutes, cujus ſunt actus proprii illarum, quia virtutes dantur potentiæ operativæ ad eliciendos proprios actus: actus vero virtutum moralium infuſarum, quæ verſantur per ſe primo circa paſſio-

paſſiones, ſunt actus proprii appetitus ſenſitivi, cum ſint paſſiones moderatæ talis appetitus ſecundum prudentiam infuſam, ut moderata audacia, moderatus timor, &c. Ergo illæ ſubjectantur in appetitu ſenſitivo. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, virtutes infuſas appetitui ſenſitivo eſſe formaliter immateriales, & eminenter corporeas. Unde ſicut anima rationalis, etſi immaterialis ſit, & ſpiritualis, quia tamen ſimul eſt corporea ut quo, virtualiter, ſeu eminenter in corpore recipitur; ita prædictæ virtutes, ob eandem rationem, in appetitu ſenſitivo ſubjectari poſſunt. Nec eſt inconveniens formam perfectioris ordinis recipi in ſubjecto inferiori, ut illud evehat, attollat, & perficiat.

CAPUT V.

Duæ præcipuæ proprietates virtutum moralium, mediocritas, & connexio.

PRIMA patet ex definitione virtutis moralis ſupra tradita, in qua dicitur, quod virtus eſt *habitus electivus, in mediocritate conſiſtens, prout ſapiens, & prudens dictaverit*. Conſtat etiam ratione D. Thomæ in 3. ſent. diſt. 33. qu. 1. artic. 3. ubi ſic diſcurrit. *Virtutes morales ſunt circa paſſiones, & operationes, quas oportet dirigere ſecundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis conſiſtit rectum, ſecundum quod regulæ æquantur, æqualitas enim media eſt inter majus, & minus; & ideo oportet, quod rectum virtutis conſiſtat in medio ejus, quod ſuperabundat, & ejus, quod deficit a menſura rationis recta.*

Obſervandum tamen, hoc inter virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, & juſtitiam, quæ jus alienum reſpicit, & tribuit unicuique, quod ſuum eſt, diſcrimen intercedere, quod illæ conſiſtunt in medio rationis, iſta vero non ſolum medium rationis, ſed etiam medium rei obſervat. Medium enim in virtutibus, quæ ſunt circa paſſiones, non eſt taxatum ex natura rei, ſed duntaxat per rationem, juxta uniuſcujuſque diſpoſitionem, & attentis omnibus circumſtantiis temporis, loci, &c. ut patet in temperantia, nam medium temperantiæ non eſt certa quantitas cibi omnibus accommodata, ut ſint temperantes, ſed variatur in diverſis, juxta diverſam complexionem; imo & in eodem, pro diverſis temporibus, & circumſtantiis. Juſtitia vero non ſolum medium rationis obſervat, reddendo debitum ſuo tempore, & loco, & ſecundum regulas prudentiæ, ſed etiam habet facere æqualitatem rei ad rem; cum hoc tamen diſcrimine, quod juſtitia commutativa facit æqualitatem quantitatis ad quantitatem, ſi enim centum debeat, centum reddit; diſtributiva vero obſervat tantum æqualitatem proportionis ad proportionem: non dat enim omnibus æqualiter, ſed unicuique juxta ſuam conditionem, vel meritum; ita ut tantum proportionaliter recipiat miles, quantum tribunus ut tribunus; vel ſi habenti meritum ut octo dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor tribuantur tantum quinquaginta.

Ex his intelliges, hoc reperiri diſcrimen inter virtutes morales, & theologicas; quod illæ in mediocritate conſiſtunt, & fugiunt exceſſum, vel defectum, non vero iſtæ: neque

enim

enim aliquis poteſt excedere in credendo revelatis a Deo, vel in ſperando beatitudinem, quam nobis promiſit, vel nimis diligendo infinitam ejus bonitatem; nam ut ait D. Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum eſt ſine modo diligere*. Per accidens tamen, & quantum ad exercitium, virtutes illæ modum aliquem, ſeu moderamen requirunt, debent enim exerceri ſecundum menſuram naturæ, conditionis, ac noſtri ingenii, & complexionis vires; non vero nimio conatu, adeo ut corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Unde ait idem Sanctus ſerm. ad fratres de monte Dei: *Cum nullum finem, vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminos ſuos, & fines, & regulas habere debet actio operantis*.

Quod attinet ad alteram virtutum moralium proprietatem, earum nimirum connexionem, & concatenationem, obſervandum eſt, virtutes illas poſſe, & debere conſiderari vel in ſtatu perfecto, quando ſcilicet ita firmiter actuant ſubjectum, ut omnibus rectitudinem impedientibus facile poſſit obſiſtere: Vel in ſtatu imperfecto, quando nimirum ſunt in ſubjecto per modum diſpoſitionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta. Cum ergo dicitur, virtutes morales eſſe ita neceſſario inter ſe connexas, ut qui una caret, nullam perfecte habeat, hoc ſolum intelligitur de virtutibus illis ſecũdum ſtatum perfectis, non vero de illis prout ſunt in ſtatu imperfecto; conſtat enim experientia, multos non ſolum ex naturali complexione, ſed etiam ex actuum imperfectorum frequentia, in unam magis, quam in aliam virtutem eſſe proclives. Hoc præmiſſo

Duplici ratione oſtenditur connexio, & concatenatio virtutum moralium in eſſe perfecto. Prima eſt: Virtus in ſtatu perfecto inclinat ad prompte, & delectabiliter operandum in propria materia, ut docet Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 4. Sed hoc non poteſt habere, niſi cum aliis virtutibus moralibus connectatur: Ergo virtutes morales in eſſe perfecto habent inter ſe neceſſariam connexionem. Major eſt evidens, minor vero duplici exemplo ſuadetur. Si enim aliquis haberet virtutem juſtitiæ v. g. & non liberalitatis, proindeque nimis amaret pecunias, oblata occaſione eas obtinendi, facile inferret injuriam proximo, & nonniſi cum magna difficultate redderet alteri debitum. Similiter mulier caſta, ſed avara, vel timida, vix poterit ſervare caſtitatem; oblata enim pecunia, vel occurrente mortis periculo, facile a pudicitiæ propoſito vel divitiarum illecebris ſuaſa, vel pœnarum metu deterrita, avocabitur.

Secunda ratio ſumitur ex D. Thoma hic q. 65. art. 1. poteſtque in hunc modum proponi. Non poteſt eſſe virtus moralis in eſſe perfecto, niſi adſit perfecta prudentia, quæ eſt regula virtutum moralium, & quæ, ut ait D. Bernardus 1. de conſiderat. cap. 8. *inter voluptates, & neceſſitates media quaſi quædam arbitra ſedens, utrinque certis limitibus diſterminat fines, iſtis aſſignans, & præbens, quod ſat eſt, illis, quod nimis, demens*: Atqui non poteſt eſſe perfecta prudentia ſine conſortio omnium virtutum moralium: Ergo nec ulla virtus moralis poteſt eſſe in ſtatu perfecto, niſi omnes alias virtutes habeat ſibi annexas. Major conſtat, Minor vero ſuadetur ex eo, quod rectum judicium prudentiæ dependet a rectitu-

dine appetitus, quia unuſquiſque prout eſt affectus ad finem, ſic de eo practice judicat, juxta illud commune proloquium: *Qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei*: Sed appetitus rectitudo ſine conſortio omnium virtutum moralium haberi nequit, cum proprius effectus illarum virtutum ſit rectificare appetitum circa finem, & materiam propriam: Ergo nec rectum judicium prudentiæ. Unde Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam eſſe conſervatricem prudentiæ, ideoque σωφροσύνην appellari. Et rationem ibidem reddit, cum aſſerit judicium quidem ſpeculativum non perverti morum depravatione; judicium tamen practicum, & prudentiale inde ſæpe corrumpi.

Ex his intelliges primo mutuam inter prudentiam, & cæteras virtutes morales reperiri cauſalitatem, & dependentiam, in diverſo genere cauſæ; nam virtutes pendent a prudentia, in genere cauſæ directivæ, & formalis extrinſecæ; prudentia vero pendet ab aliis virtutibus, in genere cauſæ diſpoſitivæ, quia ut poſſit rectum, & incorruptum de rebus omnibus in ſingulis negotiis ferre judicium, opus omnino eſt, appetitum circa fines virtutum omnium recte eſſe diſpoſitum, quod fit per ipſas virtutes morales.

Intelliges ſecundo, non dari prudentias partiales, quæ ſingulas virtutes dirigant, una temperantiam v. g. alia fortitudinem, alia juſtitiam, ut quidam exiſtimant; ſed unam totalem, & perfectam, quæ omnes virtutes dirigit, & omnia agibilia reſpicit. Ut enim prudentia aliquam virtutem dirigat, debet illi cõſtituere medium, reſcindendo extrema, quibus per exceſſum, vel defectum poteſt corrũpi;

pi: ad hoc autem non ſufficit prudentia partialis, cum enim illa extrema divagentur per materiam cujuslibet virtutis, (ut conſtat exemplo mulieris, quæ poteſt a tuenda caſtitate, & a medio temperantiæ recedere, vel ob ſolam delectationem, quæ eſt materia ipſius temperantiæ; vel metu mortis, quæ eſt materia fortitudinis; vel propter lucrum, & amorem pecuniæ, quæ eſt materia liberalitatis) ad illa reſcindenda requiritur prudentia totalis, & perfecta, quæ poſſit illa attingere, ac de illis judicare.

Objicies primo: Eccleſia, & Patres communiter docent, ſingulos juſtos, & ſanctos in quibuſdam virtutibus præcellere, & ſe invicem ſuperare. Unde Beda dicit, quod *Sancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quam de virtutibus, quas habent, glorientur.* Ergo cenſent, virtutes morales non eſſe inter ſe connexas, ſed ab invicem ſeparabiles.

Reſpondeo ex D. Thoma in 3. diſt. 36. qu. 1. art. 2. ad 1. illud debere intelligi *de virtutibus quantum ad uſus, & non quantum ad habitus: diverſi enim ſancti diverſimode excedunt ſe invicem in uſibus diverſarum virtutum, ſecundum quod de quolibet Confeſſore dictum eſt, Non eſt inventus ſimilis illi, qui conſervaret legem excelſi.* Propter hujuſmodi ergo exceſſum ex parte uſus tribuimus cuilibet ſancto quaſdam ſpeciales virtutes, & alias negamus, non quia iſtis careant, ſed quia in illis magis ſplendent.

Inſtabis: Si homo poſſit exercere actus unius virtutis, non exercendo actus aliarum, poterit etiam acquirere unam virtutem ſine aliis; cum virtutes non acquirantur niſi per proprios actus; ſubindeque virtutes omnes non erunt inter ſe connexæ, & concatenatæ.

Reſpon-

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens, poterit acquirere unam virtutem ſine aliis, quantùm ad eſſentiam, & in eſſe imperfecto, concedo: in ſtatu perfecto, nego. Status enim perfectus virtutis non dependet ſolum ex actibus gignentibus eſſentiam virtutis, ſed etiam ex conſortio, & comitatu aliarum, a quibus juvari debet, ut facile, & prompte poſſit in propria materia medium rationis attingere, non ſolum per receſſum ab his, quæ in propria materia poſſunt abducere a tali medio (ad quod ſufficit ipſa virtus) ſed etiam per receſſum ab his, quæ poſſunt abſolute, & in quacumque materia abducere, ut conſtat in exemplis ſupra adductis. Unde Gregorius Magnus lib. 22. moral. cap. 1. *Una virtus ſine aliis aut omnino nulla eſt, aut imperfecta. Ut enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque juſtitia, tanto perfectæ ſunt ſingulæ, quanto viciſſim ſibimet ſunt conjunctæ, disjunctæ autem perfectæ eſſe nequaquam poſſunt; quia nec prudentia vera eſt, quæ juſta, temperans, & fortis non eſt; nec perfecta temperantia, quæ fortis, juſta, & prudens non eſt; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & juſta non eſt; nec vera juſtitia, quæ prudens, fortis, & temperans non eſt.*

Objicies ſecundo: In paupere non poteſt reperiri virtus magnificentiæ, nec virginitas in conjugato, cum illarum actus ab eis exerceri non poſſint: Ergo una virtus poteſt haberi ſine alia; ſubindeque non ſunt inter ſe connexæ.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico, ad acquiſitionem virtutis nõ requiri, quod actus exterior illius exerceatur, ſed ſufficere actum internũ electionis,

abſo-

abſolutum, vel conditionatum: Unde ſi pauper eliciat actus internos conditionatos liberalitatis, & magnificentiæ, poterit illas virtutes ſibi comparare; & ſimiliter conjugatus virtutem virginitatis, quantum ad formale, quia poteſt habere in præparatione animi integritatis conſervandæ propoſitum, ſi hoc ſibi competeret. Addo, quod, cum diximus virtutes morales habere inter ſe neceſſariam connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum ſubjectum eſt capax; non vero de illis, quarum eſt incapax: conjugatus autem, qui res venereas expertus eſt, non eſt capax caſtitatis virginalis, ſed duntaxat conjugalis.

CAPUT VI.

An virtutes morales acquiſitæ poſſint eſſe ſine charitate, & ſine illa veram, & eſſentialem rationem virtutis habeant?

NEGANT quidam Recentiores, quos noviſſime ſecutus eſt Author Theologiæ mentis, & cordis tomo 4. pagina 49. affirmant vero communiter noſtri Thomiſtæ, cum quibus

Dico primo, virtutes morales acquiſitas poſſe eſſe ſine charitate.

Probatur primo ex D. Thoma hic quæſt. 65. artic. 2. in corp. ubi ſic ait: *Virtutes morales prout ſunt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, poſſunt per opera humana acquiri, & ſic acquiſitæ ſine charitate eſſe poſſunt, ſicut fuerunt in multis gentibus.* Quo nihil clarius, & expreſſius in favorem noſtræ concluſionis dici poteſt.

Con-

Confirmatur: Cum idem S. Doctor ibidem ſecundo loco ſibi objeciſſet: *Virtutes morales poſſunt acquiri ex actibus humanis: Sed charitas non habetur niſi ex infuſione: Ergo virtutes morales haberi poſſunt ſine charitate*: ſic reſpondet: *Dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquiſitis*: Ergo ex D. Tho. licet virtutes morales infuſæ non poſſint eſſe ſine charitate, bene tamen acquiſitæ.

Ratio etiam id ſuadet: Ideo enim virtutes morales infuſæ cum charitate neceſſario connexæ ſunt, quia ſunt proprietates gratiæ ſanctificantis, ab illa dimanantes, & ab ea inſeparabiles; & quia regulantur prudentia infuſa, quæ ſine charitate eſſe non poteſt, ut docet D. Thomas art. citato: Sed virtutes morales acquiſitæ nec ſunt proprietates gratiæ, ab ea dimanantes, cum ſint ordinis naturalis, & actibus noſtris acquirantur; nec regulantur prudentia infuſa, ſed acquiſita: Ergo non ſunt connexæ cum charitate, ſed ab ea ſeparabiles.

Dico ſecundo, virtutes morales acquiſitas, a charitate ſeparatas, eſſe veras virtutes.

Probatur primo ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 7. in corp. ubi ſic ait: *Si accipiatur virtus, ſecundum quod eſt in ordine ad aliquem finem particularem, ſic poteſt aliqua virtus dici ſine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum: Sed ſi illud particulare bonum non ſit verum bonum, ſed apparens, virtus etiam, quæ eſt in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, ſed falſa; ſicut non eſt vera virtus avarorum prudentia, & avarorum juſtitia*, &c. *Si vero illud bonum particulare ſit verum bonum, puta conſervatio civitatis, vel aliquid hujuſmodi, erit quidem vera virtus,*

ſed

ſed imperfecta, niſi referatur ad finale, & perfectum bonum. Quibus verbis hanc rationem fundamentalem noſtræ concluſionis inſinuat: Ut aliquis habitus ſit vera virtus, requiritur, & ſufficit, quod tendat, & inclinet in bonum, quod ſit verum, & non tantum apparens: Sed virtutes morales acquiſitæ, ſecundum ſe, & independenter a charitate, tendunt, & inclinant hominem in bonum, quod eſt verum, & non tantum apparens, nempe in bonum honeſtum, & rationi conſonum, quod eſt verum bonum, utpote ordinabile in ultimum finem. Unde idem S. Doctor initio ejuſdem articuli ſic ait: *Bonum ſecundarium, & quaſi particulare hominis poteſt eſſe duplex, unum quidem, quod eſt vere bonum, utpote ordinabile quantum eſt de ſe ad principale bonum, quod eſt ultimus finis: aliud autem eſt bonum apparens, & non verum, quia abducit a finali bono*: Ergo virtutes morales acquiſitæ independenter a charitate ſunt veræ virtutes.

Probatur ſecundo concluſio. Ille habitus vera virtus dici poteſt, qui habet, quidquid requiritur ad virtutis eſſentiam: Sed virtutes morales acquiſitæ, independenter a charitate, habent, quidquid requiritur ad illarum eſſentiam: Ergo independenter ab illa veræ virtutes dici poſſunt. Major patet, minor probatur. Si aliquid eſſentiale deeſſet illis virtutibus, ut ſunt a charitate ſeparatæ, eſſet ordo in finem ſupernaturalem, ut dicunt Adverſarii: Atqui talis ordo non eſt de illarum eſſentia, ſed perfectio quædam accidentalis eis per accidens ſuperaddita, ex vi imperii charitatis: Ergo, &c. Minor probatur primo ex D. Thoma 2. 2. qu. 47. art. 6. in corp. ubi ſic ait: *Finis virtutum moralium eſt bonum humanum,*

bonum autem humanæ animæ eſt ſecundum rationem eſſe. Et in reſp. ad 1. *Virtutibus moralibus præſtituit finem ratio naturalis, quæ dicitur ſynderefis.* Item in reſp. ad 3. *Virtutes morales tendunt in finem a ratione naturali præſtitutum:* Ergo juxta D. Thomam ordo in finem ſupernaturalem non eſt de eſſentia virtutum moralium acquiſitarum, ſed duntaxat ordo in finem naturalem, nempe in bonum honeſtum, & rationi conſonum. Unde idem S. Doctor ibidem art. 7. ſic diſcurrit: *Hoc ipſum, quod eſt conformari rationi rectæ, eſt finis proprius cujuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiſcentias homo divertat a ratione; & ſimiliter fortitudo ne a recto judicio rationis divertat propter timorem, vel audaciam; & hic finis præſtitutus eſt homini ſecundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique, ut ſecundum rationem naturalem operetur.*

Secundo probatur eadem minor ratione manifeſta: Ordo in finem ſupernaturalem non poteſt eſſe de eſſentia habitus entitative naturalis, vel prædicatum eſſentiale illius: Sed virtutes morales acquiſitæ ſunt habitus entitative naturales, ut de ſe conſtat: Ergo ordo in finem ſupernaturalem non poteſt eſſe de illarum eſſentia, ſeu prædicatum eſſentiale illarum, ſed duntaxat quædam perfectio eis extrinſeca, & accidentalis, ex imperio charitatis illis ſuperveniens.

Probatur tertio concluſio deſtruendo præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Charitas non eſt forma intrinſeca, & eſſentialis virtutum moralium acquiſitarum, ſed duntaxat extrinſeca, & accidentalis: Ergo independenter ab illa veram, & eſſentialem ratio-

-tionem virtutis habent. Conſequentia patet; Antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 8. ad 1. ubi ſic ait: *Charitas dicitur eſſe forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter, aut eſſentialiter, ſed magis effective, inquantum ſcilicet omnibus formam imponit*, extrinſecam nimirum, & accidentalem, nempe ordinem in finem ſupernaturalem, ex imperio charitatis illi advenientem.

Ratio etiam ſuffragatur, ſi enim charitas eſſet forma intrinſeca, & eſſentialis omnium virtutum moralium, illæ non diſtinguerentur ſpecie inter ſe, quod eſt pluſquam abſurdum, & contra S. Thomam hic quæſt. 60. art. 5. & 6. ubi docet virtutes morales diſtingui ſpecie inter ſe ſecundum diverſa objecta paſſionum. Sequela patet; illa enim ſunt ejuſdem ſpeciei, quæ habent eandem formam eſſentialem, & intrinſecam, cum ſpecies ſumatur a forma eſſentiali: unde quia duo homines habent formam intrinſecam, & eſſentialem ejuſdem ſpeciei, nimirum animam rationalem, non differunt ſpecie inter ſe: Ergo ſi charitas eſſet forma eſſentialis, & intrinſeca omnium virtutum moralium, illæ inter ſe ſpecie non differrent.

Demum poteſt ſuaderi concluſio hoc diſcurſu: Habitus elicientes in peccatore actus honeſtos, & moraliter bonos, quales ſunt ſuccurrere egenis, honorare parentes, caſte vivere, reddere unicuique, quod ſuum eſt, &c. non ſunt vitia: Ergo ſunt veræ virtutes, ſubindeq; dantur veræ virtutes ſine charitate. Conſequentia patet, cum omnis habitus actus humanos, & morales eliciens, debeat eſſe virtus, aut vitium, nec ulli detur habitus morales medii inter vitium, & virtutem. Antecedens vero ex eo liquet, quod habitus vitioſi incli-

nant ſolum ad actus peccaminoſos, & moraliter malos, ſeu rationi difformes: prædicti vero actus a peccatore eliciti non ſunt mali, nec peccaminoſi (ut docent communiter Theologi contra Michaelem Bajum, & oſtendemus in tractatu de gratia) ſed honeſti, & moraliter boni, ſeu rationi conformes: Ergo habitus elicitivi illorum non ſunt vitia, ſed virtutes.

Dico tertio: Virtutes morales acquiſitæ, quando ſunt ſeparatæ a charitate, non ſunt perfectæ virtutes.

Probatur primo: Ut aliqua virtus ſit perfecta, debet ordinari ad bonum perfectum, quod eſt ultimus finis: Sed virtutes morales acquiſitæ, quando ſunt a charitate ſeparatæ, non ordinantur ad ultimum finem, cum ad illum ordinentur per imperium charitatis: Ergo non ſunt perfectæ virtutes. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 23. art. 7. *Si bonum particulare* (ad quod habitus inclinat voluntatem) *ſit verum bonum, puta conſervatio civitatis, vel aliquid hujuſmodi, erit quidem vera virtus, ſed imperfecta, niſi referatur ad finale, & perfectum bonum.*

Probatur ſecundo: Virtus perfecta facit habentem ſimpliciter bonum: Sed hoc præſtare nequeunt virtutes morales a charitate ſeparatæ, cum homo privatus gratia, & charitate non poſſit dici ſimpliciter bonus: Ergo virtutes morales a charitate ſeparatæ non ſunt perfectæ, quamvis veram, & eſſentialem rationem virtutis participent. Sicut puer eſt verus homo, ſed non perfectus. Vel ſicut Theologia, quæ eſt in nobis viatoribus, habet veram rationem ſcientiæ, licet non ſit in ſtatu perfecto, & connaturali, eo quod non ſit conjuncta ſcientiæ

bea-

beatorum, ſeu claræ viſioni Dei, cui ſubalternatur, ut tomo 1. quæſt. procemiali declaravimus.

Solvuntur objectiones.

CONtra primam, & ſecundam concluſionem objiciunt in primis Adverſarii varia Patrum teſtimonia, quibus aſſeritur, peccatores, & infideles nullam veram virtutem habere: in quo multus præter cæteros eſt Auguſtinus 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait, non eſſe veras virtutes, niſi ubi eſt vera ſapientia, & charitas Dei, & ideo non fuiſſe inter Romanos, & Græcos, qui eſſent veri ſapientes, ſtudioſique cenſendi.

Sed ad hæc reſpondetur, Auguſtinum nomine veræ virtutis intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam; ſive, ut ipſe loquitur, *quæ liberandis, & beatificandis hominibus deſerviat*. Unde ibidem ait: *Si ad conſequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Chriſtum promiſit, nihil proſunt homini virtutes, non ſunt veræ virtutes*. Quod vero idem S. Doctor agnoſcat in peccatoribus, & infidelibus veras virtutes, id eſt quæ retineant eſſentiam, & quidditatem virtutis, patet ex epiſtola 130. ubi ait, continentiam Polemonis ad hujus vitæ honeſtatem valuiſſe, hoc eſt fuiſſe vere bonam intra gradum virtutis moralis philoſophicæ, & donum Dei illam appellat; negat tamen ad futuram immortalitatem valuiſſe, quia illi defuit charitas, & religio in verum Deum.

Ex his explicata manent plura teſtimonia D. Thomæ, quæ nobis objiciuntur. Nam quan-

quando S. Doctor variis in locis aſſerit ſine charitate nullas eſſe veras virtutes, quia non referuntur in debitum finem, & ex hoc infert in infidelibus, & peccatoribus neque eſſe veram caſtitatem; neque veram juſtitiam, loquitur de virtute vera ſimpliciter, id eſt perfecta, ut conſtat ex 2.2. quæſt. 23. art. 7. ubi ſic ait: *Erit quidem vera virtus, ſed imperfecta, niſi referatur ad finale, & perfectum bonum*, nempe ultimum finem. Unde cum hic quæſt. 65. art. 2. dicit, quod *virtutes acquiſitæ ſunt ſecundum quid virtutes, non autem ſimpliciter*, non intendit ab illis excludere eſſentiam, & quidditatem virtutis, ſed duntaxat rationem, & ſtatum perfectæ virtutis, comparative ad virtutes theologicas, & morales infuſas, quæ perfectæ virtutis rationem habent. Unde ſtatim ſubdit, *ordinant enim hominem bene reſpectu finis ultimi in aliquo genere, non autem reſpectu finis ultimi ſimpliciter*. Quæ ratio manifeſte demonſtrat, ipſum non loqui de eſſentia virtutis moralis, ſed ſolum de ejus perfectione, quæ attenditur penes ordinem ad bonum perfectum, quod eſt ultimus finis ſimpliciter, ut in tertia concluſione declaravimus.

Demum quando idem S. Doctor ait, charitatem eſſe formam virtutum, loquitur de forma extrinſeca, & accidentali, non vero de intrinſeca, & eſſentiali; ut conſtat ex loco ſupra citato, ubi inquit, quod *charitas dicitur eſſe forma virtutum aliarum, non exemplariter, aut eſſentialiter*. Alioquin, ut ſupra arguebamus, virtutes morales ſpecie inter ſe non differrent: quia in eadem forma eſſentiali, a qua ſpecies ſumitur, convenirent. Charitas ergo eſt duntaxat forma aſſiſtens, & extrinſeca, qua cæteræ virtutes in ſuis actibus ad ulti-

mum

mum finem diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinſecam, quæ ipſis advenit ex eo, quod referantur in finem hominis ſupernaturalem, in quem non ſubveherentur ſine charitate. Nihilominus tamen ex ſuo intrinſeco, & connaturali fine, qui naturæ ſeptis coercetur, habent honeſtatem, & bonitatem naturalem, ſupernaturali adventitiæ ſubſtratam, ſed quaſi informem, eo quod denudentur ornamento illo inſigni, quod per charitatem poſſet accedere.

Objicit ſecundo quidam Recentior: Virtutes omnes ſunt inter ſe connexæ, & concatenatæ; ſubindeque qui unam habet, omnes omnino poſſidet, ut capite præcedenti oſtendimus: Sed in infidelibus, & peccatoribus non poſſunt reperiri omnes virtutes morales: Ergo nulla prorſus vera virtus in illis eſſe poteſt.

Reſpondeo, doctrinam de connexione virtutum intelligi debere de virtutibus ſecundum ſtatum perfectis, non vero de illis quantum ad ſuam eſſentiam, & in ſtatu imperfecto conſideratis, ſic enim una poteſt eſſe ſine aliis, ut docet D. Thomas hic qu. 65. ar. 1. his verbis: *Virtus moralis poteſt accipi vel perfecta, vel imperfecta: imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia, vel fortitudo, nihil aliud eſt, quam aliqua inclinatio in homine exiſtens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, & hoc modo accipiendo virtutes morales non ſunt connexæ.* Unde hoc argumentum ſolum probat in infidelibus, & peccatoribus non reperiri virtutes morales perfectas, non tamen oſtendit in eis non eſſe virtutes veras, ſeu habentes eſſentiam, & quidditatem virtutis, quamvis imperfectas, ob defectum ordina-

tio-

tionis in ultimum finem, ut concluſione tertia declaravimus.

Inſtat idem Author: Nulla vera virtus poteſt reperiri ſine prudentia, quæ eſt omnium virtutum regula, & menſura: Sed prudentia ſine charitate eſſe non poteſt, ut docet D. Thomas hic q. 65. art. 2. Ergo ſine charitate nulla vera virtus reperiri poteſt.

Reſpondeo, nullam veram virtutem reperiri poſſe ſine prudentia infuſa, vel acquiſita, & hoc intercedere diſcrimen inter virtutes morales infuſas, & acquiſitas, quod illæ regulantur per prudentiam infuſam, quæ ſupponit charitatem; iſtæ vero per prudentiam naturalem, & acquiſitam, quæ charitatem eſſentialiter non ſupponit, Unde D. Thomas 2. 2. qu. 47. art. 6. ad 1. *Virtutibus moralibus præſtituit finem ratio naturalis, quæ dicitur ſyndereſis.* Et in reſp. ad 2. *Virtutes morales tendunt in finem a ratione naturali præſtitutum.*

Objiciunt tertio Adverſarii: Sicut ſcientia dependet a principiis, ita virtutes morales a finibus: Sed impoſſibile eſt dari ſcientiam, intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impoſſibile eſt, veras reperiri virtutes, ſi appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui exiſtens in peccato mortali eſt averſus a Deo ut ultimo fine, tam naturali, quam ſupernaturali: Ergo non poteſt habere veras virtutes.

Reſpondeo, quod ut intellectus habeat veram ſcientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quam quod ſit bene diſpoſitus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidenter in ſe cognoſcendo, quacumque exiſtente diſpoſitione circa principia communiſſima, quamvis ſine illorum

notitia non ſit ſcientia perfecta, ſed habeat potius ſtatum diſpoſitionis, quam habitus. Similiter ut vera virtus moralis, acquiratur, & conſervetur in appetitu, ſufficit, quod appetitus ſit bene affectus ad finem proprium ipſius virtutis, quamvis non ſit converſus ad finem ultimum ſimpliciter; ſine qua converſione virtus non poteſt eſſe perfecta, nec virtus ſimpliciter dici debet, magiſque habet ſtatum diſpoſitionis, quam habitus, cum ſit in via ad corruptionem.

Ex dictis intelliges, tria eſſe genera virtutum: aliquæ non ſunt veræ, ſed tantum apparentes, quia non ordinantur ad verum bonum, ſed apparens; ſicut avarorum prudentia, qua excogitant diverſa genera lucrorum; & avarorum juſtitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; & avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ ſumptuoſa eſt, cohibent appetitum; & avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, *Per mare pauperiem fugiunt, per ſaxa, per ignes*. Aliæ ſunt virtutes veræ, ſed non perfectæ, quia ad verum bonum, ſed non perfectum; nempe ad bonum honeſtum, quod non habet rationem finis ultimi, ſed tantum intermedii, ordinantur, & hujus generis ſunt virtutes morales acquiſitæ. Aliæ demum ſunt non ſolum veræ, ſed etiam perfectæ virtutes, quia nimirum ordinantur ad ultimum finem, qui eſt bonum perfectum, & tale ſimpliciter; & hujuſmodi ſunt virtutes theologicæ, & morales infuſæ. Virtutes primi generis non regulantur a vera, ſed a falſa prudentia, quæ prudentia carnis appellatur. Secundi generis regulantur a prudentia naturali, & acquiſita. Tertii generis a prudentia ſupernaturali, & infuſa. Obje-

ctum virtutum primæ claſſis, cum non ſit verum bonum, ſed apparens, non eſt ordinabile in Deum ut ultimum finem, ſed potius ab illo ut ultimo fine avertit, Objectum vero virtutum ſecundæ, nempe bonum honeſtum, & rationi conſonum, ex ſe, & ex natura ſua tendit in Deum ut finem ultimum ſecundum quid, nempe ut luminis naturalis, & boni honeſti authorem, & quantum eſt de ſe, per imperium charitatis in Deum ut ultimum finem ſimpliciter referibile eſt. Demum objectum virtutum tertiæ claſſis actu refertur in Deum ut ultimum finem ſimpliciter, vel eſt ipſemet Deus, ut author ſupernaturalis, & ultimus finis.

CAPUT VII.

De donis Spiritus Sancti.

Dari in nobis Spiritus Sancti dona, ſeu ſpeciales aliquas diſpoſitiones, a Spiritu Sancto animæ impreſſas, quibus diſponitur ad hoc, ut ab ipſo bene, & facile ad opera extraordinaria moveatur, conſtat ex variis ſcripturæ locis, ubi fit expreſſa illorum donorum mentio, & ex hymnis Eccleſiaſticis, in quibus Spiritus Sanctus *ſeptiformis munere* appellatur, & ſacrum nobis dare ſeptenarium dicitur.

Ratio etiam ſuffragatur, ut enim diſcurrit S. Thomas hic quæſt. 68. art. 2. quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non poteſt per ſe operari, niſi ab altero moveatur; ſicut luna, in qua eſt imperfecte natura lucis, non illuminat, niſi illuminata a ſole: Sed virtutes theologicæ, & mo-

morales infuſæ imperfecte informant animam rationalem: Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin ſemper indigeat moveri quodam ſuperiori inſtinctu Spiritus S. ſubindeque donis illius, quæ animam ad motionem illam diſponant. Ex quo patet dona illa eſſe habitus, non vero ſolum motiones tranſeuntes; anima enim humana habitualiter diſponi debet, ut a Spiritu Sancto connaturaliter moveatur; ſicut per virtutes morales diſponitur habitualiter, ut moveatur connaturaliter a ratione; ergo ſicut illæ virtutes ſunt habitus, ita & dona Spiritus Sancti. Unde S. Thomas qu. citat. art. 4. *Dona ſunt quidam habitus perficientes hominem, ad hoc quod prompte ſequatur inſtinctum Spiritus Sancti; ſicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi.*

Sunt tamen aliqui Theologi, qui exiſtimant, talia dona a virtutibus infuſis realiter non differre. Sed hæc ſententia parum videtur probabilis, & poteſt hac ratione confutari. Illi habitus diſtinguuntur realiter, qui reſpiciunt diſtincta formaliter objecta: Sed virtutes infuſæ, & dona reſpiciunt objecta formaliter diverſa; illæ enim reſpiciunt ſuum objectum, ut dirigibile per regulas prudentiæ infuſæ modo communi, & ordinario: iſta vero ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam ſpecialem inſpirationem, & motionem Spiritus Sancti, præter regulas prudentiæ, & prævie ad conſilium, & deliberationem rationis, ut conſtabit ex infra dicendis: Ergo inter ſe diſtinguuntur realiter.

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio: Habitus, quibus aliquod mobile diſponitur ad recipiendam motionem ab aliquo ſuperio-

rio-

riori motore, debent inter ſe diſtingui juxta motorum diſtinctionem, & qualitatem: Sed homo per virtutes acquiſitas redditur promptè mobilis a lumine naturæ; per infuſas, a lumine gratiæ, & fidei; per dona, a ſpeciali impulſu, & inſtinctu Spiritus Sancti: Ergo dona ab illis virtutibus diſtingui debent. Minor eſt vera, major vero ex eo conſtat, quod omne mobile debet proportionari ſuo motori.

Dices: Virtutes theologicæ, & morales infuſæ pariter diſponunt animam ad recipiendam motionem Spiritus Sancti; cum enim homo non poſſit actus illarum virtutum elicere, niſi Spiritu Sancto movente, inſpirante, & illuminante, eo ipſo quod illæ diſponunt, & complent potentias animæ ad actus ſupernaturales eliciendos, etiam illas diſponunt ad recipiendam motionem, inſpirationem, & illuſtrationem Spiritus Sancti: Ergo prædicta ratio non valet.

Sed contra: licet virtutes theologicæ, & morales infuſæ diſponant animam ad recipiendam motionem Spiritus Sancti, diverſimode tamen a donis; nam dona illam diſponunt ad motionem Dei ſpecialem, qua homo a Deo movetur, non medio conſilio, & deliberatione, ſed divino inſtinctu; virtutes autem theologicæ, & morales infuſæ illam diſponunt ad recipiendam motionem Spiritus Sancti communem, & ordinariam intra ipſum ordinem ſupernaturalem, per quam ſcilicet homo natus eſt moveri ſuppoſito cõſilio, & deliberatione rationis. Unde D. Thomas hic quæſt. 68. art. 1. ad 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, ſecundum quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum, ſe-*

cundum quod operatur ex inſtinctu divino.

Septem ſunt dona Spiritus Sancti. *Ut enim mundus ſeptem diebus eſt perfectus, ſic & minor mundus ſeptem donis Spiritus perficitur*, ut poſt Gregorium Magnum ait D. Bonaventura lib. de ſeptem donis cap. 2. Hæc ſunt ſeptem radii ſpirituales, tam ſplendidi, quam igniti, a ſole juſtitiæ procedentes. Septem columnæ, quibus domus, quam divina ſapientia ſibi ædificavit, innititur. Septem lucernæ, de quibus dicitur Exod. 25. *Facies lucernas ſeptem, & pones eas ſuper candelabrum*. Septem ſtellæ in dextera Chriſti, quas vidit D. Joannes Apoc. 1. Septem oculi ſuper lapidem unum, de quibus fit mentio Zachar. 3. Septem crines, in quibus fortitudo Sanſonis poſita erat, ut habetur Judicum 16. Demum ſeptem filii Job, qui per ſingulos dies convivium faciebant. *Alium enim diem* (inquit Gregorius lib. 1. moral. cap. 15.) *habet ſapientia, alium intellectus, alium conſilium, alium fortitudo, alium ſcientia, alium pietas, alium timor*. Addit, quod Spiritus Sanctus ſeptem illis donis contra omnes tentationes, & vitia animum firmat, & protegit. *Contra ſtultitiam ſapientia; contra hebetudinem intellectu; contra præcipitationem conſilio; contra timorem fortitudine; contra ignorantiam ſcientia; contra ſuperbiam timore*.

Si vero quæras, an dona illa ſint remanſura in patria? Reſpondeo, quod illa, quoad materiam, circa quam nunc verſantur, ipſa ſcilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in ſtatu gloriæ: remanebunt tamen, & quidem perfectiſſime, quantum ad eſſentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo ſubditus, Spiritus Sancti motionem perfectiſſime ſequetur.

tur.

tur. Habebunt etiam omnia dona actus ſuos in patria circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ eſt vita beata. Unde Ambroſius lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 20. *Civitas Dei, illa Jeruſalem cæleſtis, non meatu alicujus fluvii terreſtris alluitur, ſed ex vitæ fonte procedens Spiritus Sanctus, cujus nos brevi ſatiamur hauſtu, in illis cæleſtibus ſpiritibus redundantius videtur affluere, pleno ſeptem virtutum ſpiritualium fervens meatu.*

TRACTATUS V.

DE PECCATIS.

AGEMUS in hoc Tractatu in primis de peccato in genere, ejuſque naturam, ſubjectum, & cauſas exponemus. Deinde de præcipuis ejus ſpeciebus, nempe de peccato originali, quod ab Adamo per ſeminalem propagationem in poſteros traducitur, de peccato habituali, quod remanet in nobis, tranſacto actu peccaminoſo, & macula peccati dicitur; de peccato actuali commiſſionis, & omiſſionis; & demum de peccato tam mortali, quam veniali.

CAPUT I.

De natura peccati in genere.

DIco primo, de ratione omnis peccati eſt, quod ſit contra rectam rationem, & legem æternam. Ita D. Thomas hic quæſt. 71. art. 6. ubi ſic diſcurrit: *Actus humanus habet, quod ſit malus* (moraliter) *ex eo quod caret debita commenſuratione: omnis autem commenſuratio cujuſcumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua ſi divertat, incommenſurata erit. Regula autem voluntatis humanæ eſt duplex: una propinqua, & homogenea, ſcilicet humana ratio: alia vero eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei*. Ergo actus moraliter malus eſſentialiter importat difformitatem, ſeu diſconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam. Unde ab Auguſtino peccatum definitur, *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*, ſubindeque contra legem naturalem, quæ eſt quædam participatio legis æternæ in mentibus noſtris impreſſa. Quare Ambroſius l. 5. de paradiſo cap. 14. ait, quod talis lex *non inſcribitur, ſed innaſcitur, nec aliqua lectione percipitur, ſed profluo quodam naturæ fonte in ſingulis exprimitur*.

Dico ſecundo, eſt eſſentiale peccato, quod ſit injuria, & offenſa Dei. Hæc concluſio ſequitur ex dictis in præcedenti, ſi enim peccatum ſit contra legem æternam, non poteſt non eſſe injuria, ſeu offenſa Dei: qui enim ſciens, & volens tranſgreditur legem ab aliquo impoſitam, vere offendit ipſum legislatorem, quia ejus

ejus voluntati contradicit, eique debitam ſubjectionem, & obedientiam denegat. Deinde peccatum non ſolum Deo ut ſupremo legiſlatori contrariatur, ſed etiam ipſum offendit ut juſtum judicem, non timendo ejus pœnam, & ſupplicium; ut ſupremum, & ſummum dominum, denegando ei ſervitutem debitam; ut amicum, & benefactorem, exhibendo ſe ei inimicum, & ingratum, ac abutendo ipſius beneficiis; ut primam cauſam, & primum principium, utendo ipſius concurſu ad peccandum; & denique ut ſummum bonum, & ultimum finem, quia per quodlibet peccatum mortale convertitur peccans ad bonum creatum tanquam ad finem ultimum, & a Deo vero fine ultimo avertitur, in quo Deus ipſe ſumme offenditur.

Objicies primo contra primam concluſionem; Mendacium, & odium Dei ſunt quid intrinſece malum moraliter, non ſolum antecedenter ad legem poſitivam, & independenter ab illa, ſed etiam antecedenter ad legem naturalem, imo & ad legem æternam: nam pro illo priori, in quo divinus intellectus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcit odium Dei præciſe ſecundum prædicata eſſentialia, vere congnoſcit illud ut oppoſitum ſuæ bonitati, & ut avertens ab ea creaturam rationalem, ipſique creaturæ rationali diſconveniens, & diſſonum: idem dicendum de mendacio: Ergo actus ſecundum ſe mali ſunt peccata, independenter a lege naturali, & a lege æterna, & antecedenter ad illas, ſubindeque non eſt eſſentiale peccato, quod ſit legi naturali, & æternæ contrarium.

Reſpondeo, mendacium, odium Dei, & alios actus ſecundum ſe malos, antecedenter ad

legem naturalem, vel ad legem æternam, non eſſe mala, & peccata formaliter, ſed initiative tantum, & fundamentaliter, quatenus ex ſe, & ab intrinſeco ſunt determinata, ut a lege æterna, ſubindeque a lege naturali, quæ eſt ejus participatio, diſcordent, & devient, & apta nata, ut per illam prohibeantur, per cujus prohibitionem erunt mala, & peccata formaliter, & completive. Si autem quæras, in quo conſiſtat malitia hæc initiativa, & fundamentalis? Reſpondebo breviter, ipſam conſiſtere in eo, quod actus ab intrinſeco mali ſecundum ſe repugnent alicui ex divinis perfectionibus, ut odium Dei ſummæ bonitati, mendacium primæ veritati, furtum ſummæ juſtitiæ, & æquitati; hæc enim contrarietas, & repugnantia eſt ratio, & fundamentum, cur Deus per legem æternam, & naturalem hujuſmodi actus prohibeat: nam ſicut Deus eſt neceſſario determinatus ad diligendum ſua divina attributa, ita neceſſario eſt determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æterna, quidquid illis contrariatur.

Objicies ſecundo contra ſecundam concluſionem: Quidquid eſt eſſentiale peccato, provenit illi ab objecto, a quo ſpecificatur: Sed ab objecto ſolum provenit peccato ratio mali, ſive defectus moralis, ratio vero offenſæ, ſive injuriæ provenit ei ex ordine ad perſonam offenſam, quæ eſt diſtincta ab objecto peccati: Ergo non eſt eſſentiale peccato, quod ſit injuria, ſeu offenſa Dei.

Reſpondeo, conceſſa majori, negando minorem: nam in objecto peccati virtualiter includitur Deus, ut legiſlator, & ut ultimus finis: ut legiſlator quidem, quia objectum pec-

cati eſt moraliter malum, ac proinde a divina lege poſitiva, aut naturali prohibitum; ut vero ultimus finis, quia in moralibus objectum aliquod præcipitur, aut prohibetur, in ordine ad Deum ut ultimum finem: unde ratio injuriæ, ſeu offenſæ contra Deum, ut legislatorem, & ut ultimum finem, virtualiter, & implicite includitur in peccato, quatenus eſt malum morale, & ab eo nequit perfecte præſcindi.

CAPUT II.

Peccatorum multiplex diviſio.

PEccatum primo dividitur in originale, quod derivatur ab Adamo, & per originem, ſeu generationem in ejus poſteros transfunditur, & perſonale, quod propria voluntate peccantis committitur, & ab alio non derivatur.

Secundo peccatum perſonale dividitur in actuale, & habituale. Primum eſt actus malus, & difformis regulis morum: Secundum vero conſiſtit in quadam macula, quæ in anima relinquitur ex peccato actuali, & in ea remanet, donec per gratiam ſanctificantem auferatur.

Tertio peccatum actuale ſubdividitur in peccatum commiſſionis, & omiſſionis. Illud conſiſtit in productione alicujus actus mali, & difformis regulis morum. Iſtud eſt carentia, ſeu privatio alicujus actus debiti, & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negativo, ponens actum, qui jubetur non poni; ſecundum cum affirmativo, negligens actum, qui præcipitur.

Quarto peccata actualia dividuntur in carnalia,

nalia, & ſpiritualia. Illa ſunt, quæ perficiuntur in delectatione carnali, ut gula,& luxuria, quæ delectatione ciborum, & venereorum conſummantur: Iſta, quæ perficiuntur in delectatione ſpirituali, ut ſuperbia, invidia, & ſimilia, quæ in ſola apprehenſione alicujus rei concupitæ, vel ad votum habitæ conſummantur. Prima plus habent de converſione, quam de averſione; ſecunda e contra plus de averſione, quam de converſione: unde iſta quoad culpam ſunt graviora; illa quoad adhæſionem majora. Demum ut ait Gregorius Magnus lib. 33. moral. cap. 11. *peccata carnalia ſunt minoris culpæ, & majoris infamiæ*: Minoris quidem culpæ, quia ad illa impellimur pluribus, ac vehementiſſimis incentivis: Majoris vero infamiæ, quia ſunt circa delectationes illas, quæ ſunt nobis, & brutis communes. Unde ſuperbi ſæpe in peccata illa carnalia juſto Dei judicio prolabuntur, ut confundantur, & humilientur, ſicut obſervavit idem S. Pontifex lib. 11. moral. c. 8. ubi explicans illud Job. 12. *Balteum Regum diſſolvit*, ſubdit: *Regum itaque balteum diſſolvit, quando propter elationis culpam, caſtitatis in eis coagulum deſtruit*.

Quinto peccatorum alia ſunt contra Deum, alia contra ſeipſum, alia contra proximum: triplex enim ordo in homine debet eſſe, unus per reſpectum ad regulam divinæ legis, alius per comparationem ad regulam rationis, tertius per reſpectum ad alios homines, quibus convivere debet. Quando ergo a primo ordine deficit, & detrahit Deo amorem, vel reverentiam debitam, dicitur peccare in Deũ; ut ſacrilegus, hæreticus, blaſphemus. Quando deviat a ſecundo ordine, & paſſiones ſuas ratione non regulat, peccat in ſeipſum, ut ava-

avarus, guloſus, luxurioſus: Quando vero a tertio ordine recedit, nec ſervat proximo jus debitum, vel offendit humanam ſocietatem, cui naturaliter alligatur, tunc dicitur peccare in proximum, ut fures, homicidæ, adulteri.

Sexto dividitur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis; quæ diviſio dupliciter intelligi poteſt. Primo, ut per peccatum cordis illud accipiatur, quod interius conſummatur, ut hæreſis; per peccatum oris illud, quod locutione perficitur, ut mendacium; per peccatum operis illud, quod opere completur, ut adulterium, vel homicidium. Secundo, ut hæc diviſio ſit potius in diverſos gradus ejuſdem peccati, quam in diverſa peccata: iracundus enim v. g. ex hoc, quod appetat vindictam, primo perturbatur in corde, ſecundo in verba contumelioſa erumpit, & tertio procedit uſque ad facta injurioſa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo eſt primo conceptus cordis, ſcilicet cogitatio, deinde eſt manifeſtatio, & locutio, & ultimo completio externa.

Demum peccatum dividitur in mortale, & veniale: Illud infert mortem animæ, eam privando gratia, & charitate, & avertendo ab ultimo fine; iſtud vero nec gratia, nec charitate privat, ſed ejus tantum fervorem diminuit, nec avertit ab ultimo fine, ſed tantum ab eo divertit, ejuſque conſecutionem retardat; unde veniale dicitur, quia leve eſt, comparatione alterius, & venia maxime dignum.

CAPUT III.

Comparatio peccatorum adinvicem.

DIco primo, peccata non eſſe inter ſe connexa.

Probatur ratione D. Thomæ hic qu. 73. artic. 1. deſumpta ex differentia, quæ eſt inter eum, qui peccat, & eum, qui ſecundum virtutem operatur: intentio enim ejus qui agit ſecundum virtutem, tendit ad unum, ſcilicet ad id, quod eſt conforme regulæ rationis, quam præſcribit prudentia, ac proinde omnes virtutes in prudentia connectuntur, ut Tractatu præcedenti oſtendimus; intentio vero peccantis non tendit ad idem, ſed ad diverſa, nullam habentia connexionem; quia intentio peccantis non eſt recedere a ratione (hoc ſiquidem non eſt per ſe intentum ab operante) ſed tendere in bona appetibilia, a quibus vitia, & peccata ſortiuntur ſpeciem, quæ bona nedum ſunt diverſa, ſed etiam quandoque inter ſe contraria: Ergo vitia, & peccata non ſunt inter ſe connexa, ſed diſparata, & aliquando inter ſe oppoſita, ut avaritia, & prodigalitas; unde ut notat D. Auguſtinus epiſt. 29. aliquando vitium vitio tollitur, ut amore laudis, aut voluptatis amor pecuniæ.

Dices: ſicut omnes virtutes conveniunt in uno principio, nempe in amore Dei, ita omnia vitia, & peccata uniuntur, & conveniunt im Philautia, ſeu amore ſui: Ergo ſicut virtutes ſunt inter ſe connexæ, ita vitia, & peccata.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando

gando conſequentiam, & paritatem: nam ut ait S. Thomas art. citato in reſp. ad 3. *Amor Dei eſt congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum; & ideo virtutes, quæ ex amore Dei cauſantur, connexionem habent. Sed amor ſui diſgregat affectum hominis in diverſa, prout ſcilicet homo ſe amat, appetendo ſibi bona temporalia, quæ ſunt varia, & diverſa; & ideo vitia, & peccata, quæ cauſantur ex amore ſui, non ſunt connexa.*

Dico ſecundo, omnia peccata non eſſe æqualia in malitia, & gravitate. Eſt contra Stoicos, qui, ut refert D. Thomas qu. citata art. 2. conſiderantes peccatum ſolum ex parte privationis rectitudinis rationis, quam importat, & exiſtimantes nullam privationem poſſe ſuſcipere magis, & minus, dixerunt omnia peccata eſſe æqualia. Hoc fundamentum convellit S. Doctor, notando duplex eſſe privationis genus: una eſt pura, & ſimplex, quæ conſiſtit quaſi in facto, ſeu corrupto eſſe; ſicut mors eſt privatio vitæ, & tenebræ privatio luminis, & hujuſmodi privatio non ſuſcipit majus, aut minus, quia nihil relinquit de forma, vel habitu oppoſito; non enim minus mortuus eſt aliquis primo, aut ſecundo die, quam poſt annum, cum jam corpus eſt reſolutum; & ſimiliter non eſt magis tenebroſa domus, ſi lucerna ſit operta pluribus velaminibus, quam ſi ſit operta uno ſolo velamine totum lumen intercludente. Alia eſt privatio non pura, & non ſimplex, ſed aliquid retinens de forma, vel habitu oppoſito, quę magis cõſiſtit in corrũpi, quã in corrupto eſſe, ſicut ægritudo, quæ ita privat debita commenſuratione humorum, ut tamen ejus aliquid in ſubjecto remaneat, & talis privatio ſuſcipit magis, & minus, in quantum ma-

gis,

gis, aut minus relinquit de habitu oppoſito, major enim eſt, aut minor ægritudo, ſecundum quod magis, aut minus tollit de commenſuratione humorum. Cum ergo peccatum (eſto de formali dicat privationem) non ſit de primo genere privationum, ſed de ſecundo, quia ita privat debita commenſuratione rationis, ut non totaliter ordinem rationis tollat, reperitur inæqualitas inter peccata, quantum ad malitiam, & gravitatem.

Aliam rationem habet 3. contra Gent. cap. 139. ubi ſic diſcurrit: *In omnibus, quorum perfectio, & bonum in quadam commenſuratione conſiſtit, quanto magis a debita menſuratione receditur, tanto majus erit malum; ſicut ſanitas conſiſtit in debita commenſuratione humorum, & pulchritudo in debita commenſuratione membrorum, veritas autem in debita commenſuratione intellectus, vel ſermonis ad rem. Patet autem, quod quanto eſt major inæqualitas in humoribus, tanto eſt major infirmitas; & quanto eſt major inordinatio in membris, tanto eſt major turpitudo; & quanto magis a veritate receditur, tanto eſt major falſitas: bonum autem virtutis in quadam commenſuratione conſiſtit, eſt enim medium ſecundum debitam limitationem circunſtantiarum inter contraria vitia conſtitutum: quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto eſt major malitia.*

Quæres primo, an non ſolum in peccatis, quæ jure naturali prohibentur, ſed etiam in illis, quæ ſolo jure poſitivo vetantur, detur inæqualitas in gravitate, & malitia? Reſpondeo affirmative; illa enim poſſunt diverſas ſpecies peccatorum conſtituere, alterius ſiquidem ſpeciei eſt jejunium violare, & laborare in die feſto, tametſi utrumque ſit ſolum contra

jus

jus poſitivum: At ſpecies, cum ſe habeant ſicut numeri, ſunt inter ſe inæquales: Ergo & peccata, quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt.

Confirmatur: Gravitas peccati ſumitur ex oppoſitione ad virtutem, quam deſtruit, adeoque cæteris paribus, illud peccatum eſt majus; quod præſtantiori virtuti opponitur: Sed peccata, quæ ſolò jure poſitivo prohibita ſunt, contrariantur multoties diverſis, & inæqualibus virtutibus: v. g. comedere carnes die veneris, abſtinentiæ; & laborare in die feſto, aut celebrare ſine veſtibus ſacris, religioni: Ergo hujuſmodi peccata in gravitate, & malitia inæqualia ſunt.

Nec obſtat, quod D. Thomas loco citato ex ſumma contra gentes videatur docere oppoſitum, ibi enim loquitur de prædictis peccatis, in ordine ad æſtimationem humani judicis, qui ſolum conſiderat materialem, & externam præcepti tranſgreſſionem, quæ poteſt in indiviſibili conſiſtere, ut conſtat ex verbis iſtis, quæ ibidem habet: *Huic autem rationi videtur ſuffragari, quod in humanis judiciis agitur, nam ſi alicui ſtatuatur limes, quem non tranſgrediatur, nihil refert apud judicem, ſive multum, ſive modicum ſit tranſgreſſus.* Unde ex hoc teſtimonio ſolum poteſt inferri, aliqua peccata contra jus poſitivum conſiſtere in indiviſibili ex parte rei prohibitæ, aut ex parte exterioris tranſgreſſionis, quæ in humano judicio conſiderantur, non autem abſolute, & ex omnibus aliis principiis, quæ judex divinus attendit.

Quæres ſecundo, unde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate, & malitia? Reſpondeo, inæqualitatem eſſentialem peccatorum ſumi ex objecto, accidentalem vero ex circun-

circunſtantiis non mutantibus ſpeciem. Prima pars probatur: Peccatum in ratione peccati, ſeu mali moralis conſtituitur per ordinem, & habitudinem tranſcendentalem ad objectum ut diſſonum regulis morum, ut capite 8. oſtendemus: Ergo cum juxta Philoſophos idem ſit conſtitutivum, & diſtinctivum rei, peccata diſtinguuntur, & diverſificantur ſpecie, ex ordine, & habitudine, quam dicunt ad objecta ſpecie diverſa. Secunda vero pars manifeſta eſt, inæqualitas enim accidentalis in peccatis ſumi debet ex his, quæ ſe habent accidentaliter ad actum in eſſe moris ſpectatum, qualiter ſe habent circunſtantiæ non mutantes ſpeciem.

Ex his inferes primo, peccatum tanto eſſe gravius, quanto objectum ejus eſt pejus. Unde peccata contra Deum, ſicut idololatria, blaſphemia, & alia hujuſmodi, ſunt omnium graviſſima. Deinde peccata contra hominem ſecundum occupant locum, ut homicidium, & calumnia. Ultimum ea, quæ ſunt contra res externas hominis, ut furtum.

Inferes ſecundo cum D. Thoma hic qu. 73. art. 4. illud peccatum eſſe gravius ſimpliciter, & ſecundum ſpeciem, quod opponitur virtuti præſtantiori; tum quia habet objectum in ratione objecti pejus, & magis rationi repugnans, tum etiam, quia habet corrumpere, & deſtruere majus bonum, nempe medium ipſius virtutis.

Pro pleniori hujus corollarii intelligentia, & multorum argumentorum ſolutione, tria breviter hic obſervanda ſunt, quæ fuſe expendunt Salmanticenſes in Tract. de peccatis diſp. 9. dubio 4. In primis advertendum eſt, quod cũ dicimus illud peccatum eſſe gravius

ſecun-

ſecundum ſuam ſpeciem, quod opponitur perfectiori virtuti, hoc intelligi debet de oppoſitione ſecundum objectum primarium, & principale talis virtutis; ſi enim peccatum opponatur perfectiori virtuti ſolum quoad objectum ſecundarium, non ideo erit gravius, ut patet in odio proximi, quod quia non contrariatur charitati, ut tendit in objectum primarium, nempe Deum, ſed ut fertur in objectum ſecundarium, ſcilicet proximum, non eſt graviſſimum omnium peccatorum. Nam ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 39. art. 2. ſchiſma, quamvis opponatur charitati, eſt minus peccatum, quam infidelitas.

Secundo advertendum eſt, peccatum, quod opponitur inferiori virtuti, ſi includat etiam oppoſitionem cum ſuperiori virtute, ratione hujus incluſionis, poſſe ſuperare illud, quod majori virtuti opponitur. Unde adulterium, quod caſtitati opponitur, ſecundum ſuam ſpeciem gravius eſt furto, quod juſtitiæ opponitur, quamvis hæc ſit perfectior virtus, quam illa; quia in adulterio ſimul cum oppoſitione ad caſtitatem clauditur oppoſitio ad ipſam juſtitiam.

Tertio obſervari debet, quod peccata, inter quæ ſit comparatio, habere debent eundem modum oppoſitionis ad virtutem, ita quod aut utrumque opponatur illi contrarie, aut utrumque privative, ſubindeque utrumque ſit peccatum commiſſionis, vel utrumque omiſſionis: Si autem unum ſit commiſſionis, quod opponitur contrarie, & aliud omiſſionis, quod opponitur tantum privative, valde probabile eſt, quod etiamſi hoc poſterius perfectiori virtuti opponatur, poterit tamen eſſe minus grave, quam

quam illud, quia diverſus iſte modus oppoſitionis non parum eorum mutat gravitatem. Unde probabiliter dici poteſt, peccatum homicidii, quod juſtitiæ opponitur, eſſe gravius ſecundum ſuam ſpeciem omiſſione ſacri, quæ privative opponitur religioni, quamvis religio ſit præſtantior virtus, quam juſtitia.

Quæres tertio, an diverſitas præceptorum inferat diſtinctionem ſpecificam peccatorum? Reſpondeo negative, ſi diverſitas illa ſe teneat ſolum ex parte præcipientium, vel prohibentium; ſecus vero ſi ſe teneat ex parte motivi præcipiendi, vel prohibendi.

Prima pars probatur primo ratione D. Thomæ hic qu. 73. art. 6. ad 2. Specifica peccatorum diſtinctio non ſumitur ex termino a quo averſionis, ſed ex termino ad quem converſionis: At præceptorum diverſitas, quæ eſt ſolum ex parte præcipientium, vel prohibentium, non ſe tenet ex parte termini ad quem converſionis, ſed termini a quo averſionis: Ergo non infert diſtinctionem ſpecificam peccatorum. Minor videtur certa; terminus enim ad quem converſionis peccaminoſæ eſt id, ad quod homo peccans convertitur, ideſt objectum, quod appetit: At præceptum, ſive lex non eſt objectum, quod appetit, ſed id, a quo objectum appetendo avertitur: Ergo præceptum, vel præceptorum diverſitas non ſe tenet ex parte termini ad quem, ſed ex parte termini a quo. Major autem probatur primo, quia ſpecificatio rei, ſubindeque ejus diſtinctio ab omnibus aliis debet attendi ſecundum illud, quod eſt in ea per ſe intentum & a natura, & ab operante, & non ſecundum illud, quod eſt in ea per accidens: Sed ea, quæ in peccato ſe

te-

tenent ex parte converſionis, per ſe a peccante intenduntur; ea vero, quæ ſe tenent ex parte averſionis, intenduntur ſolum per accidens, cum nemo intendens ad malum operetur, ut ait Dionyſius cap. 4. de divin. nomin. Ergo, &c. Secundo probatur eadem Major: Motus non ſpecificantur, neque diſtinguuntur ex termino a quo, ſed ex termino ad quem, ut docetur in phyſica; & ideo licet terminus a quo ſpecie differat, ſi tamen terminus ad quem ejuſdem ſit rationis, motus ſunt ejuſdem ſpeciei: Sed ea, quæ in peccato ſe tenent ex parte averſionis, ſe habent per modum termini a quo; quæ vero ſe tenent ex parte converſionis, per modum termini ad quem, ut patet: Ergo peccata conſtituuntur, & diſtinguuntur per id, quod ſe tenet ex parte converſionis, non vero per illud, quod ſe tenet ex parte averſionis.

Secundo probatur eadem pars, & magis adhuc oſtenditur, diſtinctionem ſpecificam peccatorum non ſumi ex diverſitate præceptorum, quando illa ſe tenet ſolum ex parte principii, aut præcipientis, vel prohibentis: Furtum prohibetur de facto a lege civili, eccleſiaſtica, naturali, & divina, & tamen non eſt niſi unicum ſpecie peccatum. Item in Decalogo furtum, & adulterium prohibentur præceptis, quæ diverſa ſunt ab eis, quibus prohibetur interius deſiderium furandi, & mœchandi; & tamen non idcirco differunt ſpecie deſiderium furandi, & furtum, neque adulterium, & deſiderium adulterandi, cum actus exterior non addat malitiam ſpecie diverſam ab interiori: Ergo diverſitas præceptorum, quæ ſe tenet ſolum ex parte principii, aut præcipientis, vel prohibentis, non inducit diſtinctionem ſpecificam peccatorum.

Quod

Quod vero eam inferat, quando diverſitas præceptorum ſe tenet ex parte motivi præcipiendi, vel prohibendi, manifeſtum eſt, quia tunc leges præbent diverſa objecta formalia, a quibus formalis peccatorum diverſitas proficiſcitur. Unde furtum in Eccleſia diverſæ ſpeciei eſt a furto alibi perpetrato, quia Eccleſia prohibet furtum in templo, ſpeciali motivo religionis, ſicut etiam dum prohibet Clerici percuſſionem: mendacium vero in Eccleſia prolatum non inficitur malitia ſacrilegii, quia religionis motivo non interdicitur.

Objicies primo contra primam partem hujus reſolutionis: D.Thomas q. 2. de malo art. 6. dicit, quod *ſi aliqua eſſent peccata, ſolum quia prohibita, in his rationabile eſſet, ut ſecundum differentiam præceptorum ſpecie peccata differrent*. Ergo cenſet, diſtinctionem ſpecificam peccatorum, quæ ſunt contra jus poſitivum, non ſumi ex objectis, in quæ tendunt, ſed ex præceptis, quibus opponuntur.

Reſpondeo, S. Doctorem ibi loqui de præceptis, quæ ſunt diverſa, non ſolum ex parte principii, aut præcipientis, ſed etiam ex parte rei præceptæ, vel finis, aut motivi præcipiendi. Unde hoc teſtimonium non militat contra primam partem noſtræ reſolutionis, ſed ſecundam ſtatuit, & confirmat.

Objicies ſecundo: Quando peccatum opponitur diverſis legibus, violantur diverſæ obligationes; cum unaquæque lex ſuam obligationem imponat, & omnes per tale peccatum violentur: Ergo dantur in illo plures malitiæ, malitia enim nihil aliud eſt, quam violatio legis.

Reſpondeo negando Antecedens: nam quan-

quando leges differunt ſolum ex parte principii, non inducunt plures, nec diverſas obligationes, ſed unam tantum, & eandem, quam prima lex de novo imponit, & aliæ confirmant.

Objicies tertio: Peccatum ex eo eſt moraliter malum, quia dicit difformitatem ad leges, quæ ſunt regulæ morum: Ergo cum dicit difformitatem ad leges ſpecie diverſas, erit in diverſis ſpeciebus malitiæ moralis.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo conſequens: cum dicit difformitatem ad leges ſpecie diverſas, erit in diverſis ſpeciebus malitiæ: Si diſtinctio legum, ſeu præceptorum ſit formalis, concedo: Si ſit ſolum materialis, nego. Quando autem diverſitas legum ſe tenet ſolum ex parte legislatoris, & non ex parte rei præceptæ, vel finis, aut motivi præcipiendi, non eſt formalis, ſed duntaxat materialis, cum conveniant in una, & eadem ratione formali præcipiendi, vel prohibendi, nempe in eodem motivo.

Dices: Lex divina, naturalis, & humana ſemper habent motiva, ſeu fines ſpecie diverſos: Ergo ſemper ſunt diverſæ ſpeciei formaliter. Conſequentia patet ex dictis, Antecedens vero probatur ex eo, quod finis legis divinæ eſt rectificare voluntatem creatam in ordine ad beatitudinem ſupernaturalem; finis legis naturalis eſt ipſa naturalis hominis rectitudo in ordine ad beatitudinem naturalem; finis legis humanæ eſt rectificare homines politice, hoc eſt in ordine ad pacem, & quietem reipublicæ, vel communitatis.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico, fines illos eſſe tantum extrinſecos, potiuſque dicendos eſſe fines legis.

giſlatoris, quam ipſarum legum: ut autem leges, ſeu præcepta diſtinguantur formaliter, non ſufficit diverſitas motivi extrinſeci, & remoti, ſed requiritur diverſum motivum proximum, & intrinſecum, quod dicitur motivum præcepti, & operis.

Objicies quarto contra ſecundam partem noſtræ reſolutionis: Peccatum aliquod poteſt prohiberi ex motivis ſpecie diverſis, & tamen unicam tantum habere malitiam: Ergo diverſitas motivi in præceptis non inducit diverſitatem ſpecificam in peccatis. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens vero probatur duplici exemplo: Jejunium enim quadrageſimale præcipitur ab Eccleſia, ex motivo religionis, & tamen nemo dicet fractionem quadrageſimalis jejunii duas malitias ſpecie diſtinctas habere. Item audire ſacrum in die dominico, in quo incidit feſtum alicujus ſancti, præcipitur ab Eccleſia duplici motivo; nam in die dominico præcipitur ex motivo latriæ, per quam Deo cultum exhibemus; in Sanctorum vero ſolemnitatibus præcipitur ex motivo duliæ, per quam Sanctis veneratio exhibetur; & tamen omiſſio ſacri die dominico, in quo incidit feſtum alicujus Sancti, non eſt in duplici ſpecie peccati.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad primam ejus probationem, ſeu ad primum exemplum dico, motivum religionis eſſe remotum, & finem extrinſecum Eccleſiæ præcipientis jejunium quadrageſimale, non vero motivum proximum, & operis: ut vero diverſitas motivi inferat diverſitatem ſpecificam in præceptis, motivum debet eſſe proximum, & intrinſecum, ut diximus in ſolutione præcedentis objectionis.

Ad ſecundam probationem, ſeu exemplum, aliqui reſpondent cum Navaro concedendo omiſſionem ſacri die dominica, in qua incidit feſtum alicujus Sancti, duplicem habere malitiam ſpecie diſtinctam, ob rationem in objectione adductam: Sicut (inquiunt) blaſphemia in Sanctos, & in Deum, eſt peccatum cum duplici malitia ſpecifica; quia blaſphemia in Sanctos opponitur duliæ, ex qua illos honorare tenemur, blaſphemia vero in Deum adverſatur latriæ, per quam Deo debitum honorem exhibemus. Verius tamen videtur, tam in feſtis Sanctorum, quam diebus Dominicis, ex eadem virtute, nempe latriæ, præcipi auditionem ſacri, & conſequenter in caſu propoſito unicum committi peccatum. Nam ſicut in Miſſa, etſi celebretur in Sanctorum ſolemniis, non tamen Sanctis, ſed Deo ſacrificium offertur; ita præceptum auditionis ſacri in Sanctorum ſolemniis, non eſt proxime ex motivo honoris Sanctis debiti ratione ſui, ſed ex motivo honoris, quem exhibemus Sanctis, ratione Dei in illis habitantis, ac proinde non audire ſacrum in feſtis Sanctorum, non eſt contra duliam, ſed contra latriam.

CAPUT IV.

De ſubjecto peccatorum.

Certum eſt, voluntatem ſimpliciter, & abſolute eſſe ſubjectum peccati, ſicut & illius cauſam, cum omne peccatum voluntarium ſit, unde Auguſtinus lib. 7. retr. cap. 9. *Voluntas eſt, qua peccatur, & recte vivitur.* Solum ergo difficultas eſſe poteſt, an illud in

appetitu ſenſitivo, in intellectu, & in membris, ac ſenſibus externis, ut voluntatis motioni ſubjectis, quantum ad malitiam formalem, quam importat, reſidere poſſit? Pro reſolutione

Dico breviter, peccatum, quantum ad malitiam formalem, ſubjectari poſſe intrinſece in appetitu ſenſitivo, & in intellectu, non vero in membris corporis, aut in ſenſibus externis.

Prima pars, quam negant Alvarez, & Curiel, aſſerentes malitiam moralem in ſolis actibus voluntatis intrinſece reperiri, probatur authoritate, & duplici ratione D. Thomæ. Primam habet hic qu. 74. art. 4. poteſtque ſic breviter proponi: Ejuſdem potentiæ eſt actus, & habitus, præſertim ſi actus ſit immanens, qui in ea potentia recipitur, a qua efficitur: Atqui in appetitu ſenſitivo recipiuntur habitus vitiorum, puta intemperantiæ, puſillanimitatis, & alii ſimiles; ſicut in eo ſubjectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices paſſionum, ut oſtendimus in Tractatu de virtutibus: Ergo & actus vitiorum.

Secundam inſinuat in 2. diſt. 21. qu. 1. art. 2. ad 5. ubi ait: *Appetitus concupiſcibilis habet quandam libertatem in homine, ſecundum quam poteſt obedire imperio rationis, & ſic in concupiſcibili poteſt eſſe peccatum.* Unde ſic arguo: Quod eſt capax libertatis, poteſt eſſe ſubjectum peccati: Sed appetitus ſenſitivus, prout eſt in homine, ex conjunctione, quam habet cum voluntate, libertatem aliquam intrinſecam ab ea participat: Ergo poteſt eſſe ſubjectum peccati. Major conſtat, minor vero ſic oſtenditur. Cogitativa,

ex

ex conjunctione, quam habet cum intellectu, participat vim diſcurrendi circa ſingularia, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 78. art. 4. in corp. & ad 5. Ergo ſimiliter appetitus ſenſitivus, ex conjunctione, quam habet cum voluntate, libertatem quandam imperfectam participat. Conſequentia patet ex paritate rationis, neque enim quantum ad hoc poteſt inter appetitum, & cogitativam aliqua diſparitatis ratio aſſignari, cum eodem plane modo, quantum ad conjunctionem, & radicationem in eodem principio, ſe habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitativa ad intellectum; ſubindeque ſi ratione hujus conjunctionis, & radicationis, iſta ab intellectu vim aliquam imperfectam judicandi, & diſcurrendi participet, non eſt, cur in appetitu ſenſitivo, ex conjunctione, quam habet cum voluntate, aliqua imperfecta libertas non derivetur. Ratio autem a priori horum eſt, quia generale eſt in cauſis, & viribus ſubordinate unitis, ut inferior ex conjunctione ad ſuperiorem, aliquid ejus participet, quo elevetur, & perficiatur, & media hac elevatione, modum agendi ipſius ſuperioris utcumque attingat. Sic cœlum, ex conjunctione ad intelligentiam motricem, participat in ſe virtutem ad producenda aliqua viventia, licet imperfecta, & vilia, quæ ſecundum ſe, utpote vitæ expers, nequaquam produceret. Sic etiam phantaſma, ex conjunctione cum intellectu agente, accipit vim, quam ex ſe non habebat, ad producendam ſpeciem intelligibilem in intellectu poſſibili. Quid ergo mirum, ſi appetitus ſenſitivus in homine, ex conjunctione ad voluntatem, aliquem libertatis radium conſequatur, ratione cujus poſſit eſſe ſubjectum peccati venialis,

non tamen moralis, ad quod requiritur perfecta libertas, & deordinatio ab ultimo fine? Unde Magiſter ſententiarum in 2. diſt. 25. *Si peccati illecebra in ſolo ſenſualitatis motu tenetur, veniale, ac leviſſimum eſt.*

Ex his probata manet ſecunda pars, quæ aſſerit, peccatum, quantum ad malitiam moralem, quam importat, poſſe reſidere in intellectu; tum quia vitia imprudentiæ, infidelitatis, & ſimilia ſunt in intellectu, in quo reſident prudentia, & fides; tum etiam, quia in actu imperii ab intellectu elicito reperitur aliqua libertas intrinſeca, a præcedenti motione voluntatis participata, ut in Tractatu de actibus humanis oſtenſum eſt.

Tertia quoque pars, quæ affirmat in membris, & in ſenſibus externis malitiam moralem formaliter non reſidere, probata manet ex dictis: Nam in eo ſubjecto non poteſt intrinſece, & formaliter reſidere malitia peccati, quod non eſt aliquo modo intrinſece liberum: Sed membra corporis non ſunt intrinſece libera, ſicut nec ſenſus externi: Ergo malitia peccati in ipſis reſidere non poteſt. Unde S. Thomas ſupra qu. 20. art. 3. docet actus exteriores non habere diſtinctam bonitatem, vel malitiam formalem ab ea, quæ eſt in actu voluntatis. Ubi nomine *actus exterioris* non intelligit quemcumque actum a voluntate imperatum (ut Curiel, & Alvarez exiſtimant) ſed ſolum actus membrorum externorum, ut conſtat ex primo argumento illius articuli, ubi ait, quod *actus exterioris principium eſt potentia exequens motum*, idque non negat, ſed admittit in ejuſdem argumenti ſolutione: potentia autem exequens motum eſt in membris corporis exterioribus.

Obji-

Objicies primo contra primam partem concluſionis: Veritas, & falſitas formalis in ſolo intellectu formaliter reſident: Ergo pariter bonitas, & malitia moralis in ſola voluntate ſubjectantur. Antecedens ſupponitur ut certum ex Metaphyſica. Conſequentia vero probatur ex paritate rationis.

Reſpondeo, veritatem, & falſitatem formalem primo, & per ſe eſſe in intellectu, ſecundario tamen, & per participationem eſſe in cogitativa formaliter; quia hæc ex conjunctione, quam habet cum intellectu, participat vim judicandi, & diſcurrendi circa ſingularia, ut docet D. Thomas ſupra citatus; in vocibus autem, & rebus ſolum eſſe veritatem extrinſeca denominatione. Idem eſt de bonitate, & malitia, primo enim, & per ſe utraque eſt in actu voluntatis, ſecundario, & per participationem in actu appetitus ſenſitivi; in actibus vero membrorum exteriorum ſolum extrinſeca denominatione.

Objicies ſecundo: Proprium ſubjectum malitiæ moralis eſt potentia libera: Sed appetitus ſenſitivus in homine non habet libertatem intrinſecam: Ergo non poteſt eſſe ſubjectum malitiæ moralis. Major conſtat, minor vero ſuadetur primo, quia potentiæ liberæ debet proponi objectum cum indifferentia ad utrumlibet: Sed appetitui ſenſitivo non proponitur objectum cum hac indifferentia, cum illi proponatur per imaginationem, vel cogitativam, aut alium ſenſum internum; ſenſus vero interni, cum non cognoſcant rationes univerſales, ſicut intellectus, non poſſunt objectum cum indifferentia proponere: Ergo appetitus ſenſitivus in homine non habet libertatem intrinſecam. Secundo, ſi appetitui ſen-

ſitivo hominis concedatur aliqua libertas intrinſeca, ſufficiens ad peccandum venialiter, jam talis appetitus poterit hoc modo delinquere, utendo illa ſua libertate, quantumcumque voluntas ei reſiſtat, vel impedita ſit, quod videtur abſurdum. Tertio ſi in appetitu ſenſitivo libertas aliqua admittatur, nullus erit motus ſenſualitatis, quantumvis primo primus, qui non ſit peccatum veniale, quia in omnibus appetitus utetur illa ſua libertate, quam dicimus ad veniale ſufficere: Conſequens eſt falſum, & erroneum, ut docent communiter Theologi, & conſtat ex Auguſtino 1. de civit. cap. 25. ubi ſic ait: *Illa concupiſcentialis inobedientia quanto magis abſque culpa eſt in corpore non conſentientis, ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis?* Ergo, &c.

Reſpondeo, conceſſa Majori, negando minorem: cum enim modus divinæ providentiæ ſit rerum ordines inter ſe conjungere, ut ſupremum infimi attingat infimum ſupremi, appetitus ordinis inferioris, nempe ſenſitivi, debet in homine participare aliquid de perfectione, & libertate voluntatis, quæ eſt appetitus ordinis ſuperioris, ſcilicet rationalis. Ad primam probationem in contrarium reſponderi poteſt cum Gregorio de Martinez, cogitativam, prout eſt in homine, ratione conjunctionis, quam habet cum intellectu, participare aliquid de ejus virtute, & perfectione, quo elevatur ad formandum judicium quoddam indifferens, ſicut ex conjunctione cum ratione participat vim aliquam diſcurrendi imperfecte, & conferendi media cum fine, ut docet D. Thomas loco ſupra citato. Vel dici poteſt cum Salmanticenſibus, non eſſe neceſſarium, quod indifferentia, ratione

ne cujus appetitus ſenſitivus agit libere, reſplendeat in propoſitione immediata ſui objecti, quæ fit per cogitativam, vel alium ſenſum internum, ſed ſufficere, quod reſplendeat in propoſitione objecti voluntatis, quæ fit per intellectum; quia ad libertatem illam imperfectam, quæ in appetitu ſenſitivo ex conjunctione cum voluntate derivatur, non requiritur, quod ipſe appetitus poſſit ſe a ſua operatione retrahere (hoc enim proprium eſt ſolius potentiæ primario, & quaſi per eſſentiam liberæ, qualis eſt voluntas) ſed ſufficit, quod operetur cum reſpectu, & ſubordinatione ad principium, per quod retrahi poſſit, quod eſt voluntas, nam eo ipſo verificatur, quod operatur libere, non libertate primaria, & quaſi per eſſentiam, ſed ſecundaria, & participata; quia cum talis reſpectus ſit ad principium liberum ut liberum, nequit actum, in quo eſt, a linea neceſſarii non extrahere, & liberum non reddere.

Ad ſecundam probationem minoris nego ſequelam, contradicente enim voluntate non eſt prædicta libertas in appetitu ſenſitivo, quia illa ipſi communicatur ex conjunctione, & ſubordinatione ad voluntatem; iſte autem influxus ex reſiſtentia, & actu contrario voluntatis impeditur.

Ad tertiam nego pariter ſequelam, libertas enim imperfecta conveniens appetitui ſenſitivo neceſſario exigit, ut poſſint ejus motus a ratione reprimi, ita quod ſi rationi, aut voluntati deſit hæc poteſtas, eo ipſo deficiat in appetitu ſenſitivo libertas: motus autem primo primi, quos ratio nullo modo advertit, non poſſunt ab ea reprimi, & ideo non gaudent libertate illa imperfecta, quam ap-

petitus ſenſitivus a voluntate participat, ſubindeque peccata venialia eſſe nequeunt.

Ex hoc intelliges, falſum eſſe, quod ait Author Theologiæ mentis, & cordis tom. 4. pag. 757. nos non loqui conſequenter ad noſtra principia, dum ex una parte docemus contra Alvarem, peccatum veniale poſſe eſſe in appetitu, & ſenſualitate, etiam abſque actuali motione, & imperio rationis, & voluntatis; & ex alia contra Calvinum, & alios hujus temporis hæreticos aſſerimus, motus primo primos concupiſcentiæ non eſſe peccata venialia, ſed tantum primo ſecundos. Patet, inquam, hoc eſſe falſum: cum enim (ut diximus) libertas illa imperfecta, quæ convenit appetitui ſenſitivo, exigat, ut ejus motus poſſint a ratione reprimi, & hoc non conveniat motibus primo primis, manifeſtum eſt, hæc duo recte inter ſe cohærere, nimirum quod motus primo primi concupiſcentiæ non ſint peccata venialia, & quod nihilominus poſſit eſſe in appetitu, & ſenſualitate peccatum veniale, etiam abſque actuali motione, & imperio voluntatis, dummodo ejus motus poſſint a ratione cohiberi, & reprimi, ut docent Martinez, Salmanticenſes, & plures alii ex noſtris Thomiſtis, idque expreſſe tradere videtur S. Thomas quæſt. 7. de malo art. 6. his verbis: *Senſualitas quandoque movetur abſque imperio rationis, & voluntatis, & tunc peccatum dicitur eſſe in ſenſualitate, ſed tamen peccatum non poteſt eſſe mortale, ſed veniale tantum*. Idem docet hic qu. 74. art. 3. ad 3. & pluribus aliis in locis. Nec valet ſi dicas, D. Thomam excludere ſolum conſenſum voluntatis formalem, & directum, non autem virtualem,

indi-

indirectum, & interpretativum. Nam qu. 25. de verit. art. 5. ad 5. hæc ſcribit: *Non dicitur eſſe peccatum in ſenſualitate propter interpretativum conſenſum rationis: Quando enim motus ſenſualitatis prævenit judicium rationis, non eſt conſenſus nec interpretativus, nec expreſſus, ſed ex hoc ipſo, quod ſenſualitas eſt ſubjicibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati.* Quo nihil clarius, & expreſſius dici poteſt. Vide Salmanticenſes diſp. 10. dub. 2. ubi quæſtionem hanc fuſe, ac erudite ſuo more pertractant, in hoc enim nec vacat, nec expedit diutius immorari.

CAPUT V.

De cauſis internis peccati.

CAUSÆ internæ peccati tres ſunt, ſcilicet ignorantia ex parte intellectus, concupiſcentia ex parte appetitus, & malitia ex parte voluntatis. De duabus poſterioribus nulla eſt difficultas, & controverſia inter Theologos, ſed circa primam duæ celebres ſunt difficultates, breviter hic reſolvendæ.

§. I.

An, & quæ ignorantia ſit cauſa peccati, & quænam ab illo excuſet.

DIco primo, ignorantiam poſſe eſſe cauſam peccati. Ita D. Thomas hic qu. 76. art. 1. ubi ſic diſcurrit: *Secundum Philoſophum cauſa movens eſt duplex, una per ſe, & alia per accidens. Per ſe quidem eſt, quæ propria virtute movet, ſicut generans eſt cauſa movens*

gravia, & levia: Per accidens autem ſicut removens prohibens, vel ſicut ipſa remotio prohibentis; & hoc modo ignorantia poteſt eſſe cauſa actus peccati, eſt enim privatio ſcientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Hanc veritatem multis Scripturæ teſtimoniis demonſtrat S. Bernardus epiſt. ad Hugonem de S. Victore c. 5. ubi Anonymum quendam, aſſerentem nunquam poſſe peccari per ignorantiam, ſic impugnat:,, Jam contra aſ-
,, ſertionem tertiam non multum nobis arbi-
,, tror laborandum, quod manifeſtam prçferat
,, falſitatem..... Verendum tamen, ne ſi vel
,, breviter reſpondetur ſtulto juxta ſtultitiam
,, ſuam, putans fore ſapientiam, ſecurius ſpar-
,, gat ſeminarium vecordiæ in auribus inſi-
,, pientium, & ita jam inſipientiæ ejus non ſit
,, numerus. Veritatis proinde teſtimoniis pau-
,, cis, & manifeſtis manifeſtum mendacium
,, confutetur. Is forſitan, qui aſſerit nun-
,, quam poſſe peccari per ignorantiam, nun-
,, quam pro ſuis ignorãtiis deprecatur, ſed po-
,, tius Prophetam irridet deprecantem, & di-
,, centem: Delicta juventutis meæ, & ignoran-
,, tias meas ne memineris. Forſitã & reprehẽ-
,, det Deum exigentẽ pro peccato ignorantiæ
,, ſatisfactionem ,, Et adductis variis teſtimoniis Scripturæ de oblatione Pontificis pro ſua, & populi ignorantia; de Paulo, qui dicit ſe miſericordiam conſecutum, quia ignorans fecit; de Christo orante pro ſuis crucifixoribus neſcientibus quid facerent; & de occiſoribus Apoſtolorum, qui arbitrati ſunt obſequium ſe præſtare Deo, demum concludit: *Nunquid ex his ſatis apparet, in quantis jaceat ignorantiæ tenebris, qui ignorat peccari poſſe interdum per ignorantiam?*

Hanc

Hanc veritatem hauſerat Bernardus ex Auguſtino, qui lib. 7. de peccat. merit. cap. 36. ſic habet: „ An nullum eſt ignorantiæ malum, „ & ideo nec purgandum ? Et quid ait il- „ la vox, Delicta juventutis meæ, & igno- „ rantias meas ne memineris? Etſi enim da- „ mnabiliora peccata ſunt, quæ a ſcientibus „ committuntur, tamen ſi ignorantiæ pecca- „ ta nulla eſſent, id non legeremus, quod „ commemoravi, Delicta juventutis meæ, „ & ignorantias meas ne memineris. „

Dico ſecundo, ignorantia vincibils eſt cauſa peccati. Patet hæc concluſio, tum quia ignorantia vincibilis removet ſcientiam, quæ, ſi adeſſet, impediret peccatum; unde eſt cauſa per accidens peccati; ſicut qui removet columnam ſuſtentantem lapidem, eſt cauſa per accidens motus lapidis. Tum etiam, quia cum talis ignorantia ſit volita directe, vel indirecte, non impedit, quin actus ex illa conſequens ſit voluntarius, ſubindeque culpabilis. Unde Bernardus epiſt. 77. *Multa ſcienda neſciuntur, aut ſciendi incuria, aut ſciendi deſidia, aut verecundia inquirendi, & ejuſmodi ignorantia non habet excuſationem*. Et D. Thomas hic qu. 76. art. 2. *Ignorantia vincibilis eſt peccatum, ſi ſit eorum, quæ aliquis ſcire tenetur, non autem ſi ſit eorum, quæ quis ſcire non tenetur.*

Dico tertio, ignorantia invincibilis, ſive ſit juris poſitivi, ſive naturalis (ſi iſta dari poſſit, de quo in tract. de legibus cap. 3. §. 4.) non cauſat peccatum, ſed ab illo excuſat. Eſt contra Janſenium lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 2. & ſequentibus, ubi duplicem ignorantiam diſtinguit, unam juris naturalis, & alteram juris poſitivi, & docet hanc a peccato excuſare, non vero illam; quia (inquit)

ignorantia juris naturalis a peccato originali profluxit, & in Adamo nobis voluntaria fuit (quod ad peccatum actuale ſufficere exiſtimat) non vero ignorantia juris poſitivi: Noſtram tamen concluſionem communiter docent Scholaſtici cum Magiſtro in 2. diſt. 22. & cum D.Thoma hic quæſt. 76. art. 3. Unde Lutherus in cap. 12. Geneſis, *Scholaſtici* (inquit) *dicunt ignorantiam invincibilem reddere excuſabiles: tanta eſt cæcitas in Papæ Scholis, & Eccleſiis*. Et Hieronymus Zanchius Luthero-Calviniſta lib. 1. tract. Theol. cap. 12. theſi 1. *Falluntur Scholaſtici, cum ignorantiam, quam invincibilem vocant, ideo a peccato excuſant, quia invincibilis eſt, ut loquuntur. Quamquam evincere poſſumus, eam non eſſe ſimpliciter invincibilem, cum voluntarium Adæ peccatum ſit conſecuta.*

Probatur primo concluſio ex Auguſtino, lib. 3. de lib. arbitr. cap. 19. ubi ſic ait: *Non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, ſed quod negligis quærere, quod ignoras*. Quibus verbis aperte docet, ignorantiam invitam, & involuntariam, qualis eſt ignorantia invincibilis, non imputari ad culpam, ſed duntaxat ignorantiam, quæ oritur ex negligētia addiſcendi, quæ vincibilis eſt, & culpabilis, utpote indirecte, & in ſua cauſa volita. Unde S. Thomas quæſt. 7. de potentia art. 7. ad 3. *Dicendum* (inquit) *quod ignorantia, quæ eſt omnino involuntaria, non eſt peccatum. Et hoc eſt, quod Auguſtinus dicit: Non tibi imputatur ad culpam, ſi invitus ignores: per hoc autem quod addit, Sed ſi ſcire neglexeris, dat intelligere, quod ignorantia habet, quod ſit peccatum ex negligentia præcedente*. Unde idem Auguſtinus tractat. 89. hæc verba Joan. 15. exponens:

nens: *Si non veniſſem, & locutus eis fuiſſem, peccatum non haberent*, ait, *illos, ad quos Chriſtus non venit, & quibus non eſt locutus, excuſationem habere, non de omni peccato ſuo, ſed de illo, quo in Chriſtum non crediderunt*. Similia habet Bernardus Epiſt. 77. dicens: *Si locutus fuiſſet, ſed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excuſaret*. Demum Auguſtinus in libro de quæſtionibus veteris teſtamenti, relatus a Gratiano in decreto diſt. 27. ſic ait: *Ille ignorans poteſt excuſari a pœna, qui, a quo diſceret, non invenit*: Ubi Gloſſa hæc verba, *Poteſt excuſari a pœna*, ſic interpretatur: *Id eſt a peccato, pro quo debetur pœna, vel a pœna æterna*.

Probatur ſecundo ex D. Thoma, qui etiam manifeſte docet noſtram concluſionem, nam hic quæſt. 74. artic. 1. ad 2. ſic ait: *Si defectus apprehenſivæ virtutis nullo modo ſubjaceat voluntati, non eſt peccatum nec in voluntate, nec in apprehenſiva virtute, ſicut in his, qui habent ignorantiam invincibilem*. Et quæſt. 76. art. 1. ad finem corporis articuli dicit, quod *nulla ignorantia invincibilis eſt peccatum*. Quæ particula *nulla*, omnem prorſus ignorantiam invincibilem, ſive ſit juris poſitivi, ſive naturalis, a ratione peccati excludit. Item art. 3. ejuſdem quæſtionis, ad calcem etiam corporis articuli, hæc ſcribit: *Si ſit talis ignorantia, quæ omnino ſit involuntaria, ſive quia eſt invincibilis, ſive quia eſt ejus, quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia omnino a peccato excuſat*. Quibus verbis S. Doctor duo requirit, ut ignorantia ſit peccatum, alterum, ut ſit acquirendæ ſcientiæ obligatio, alterum, quod ſit ignorantiæ depellẽdæ poteſtas; quia ſi non ſit debitum ſcientię, igno-

ignorantia non privationis, ſed meræ negationis, & neſcientiæ naturalis rationem habet: Si vero deſit ſciendi poteſtas, non poteſt culpæ incuſari voluntas, quia ad impoſſibile nemo tenetur: Unde

Probatur inſuper concluſio duplici ratione fundamentali. Prima eſt: Si ignorantia invincibilis non excuſaret a peccato, Deus hominibus impoſſibilia præciperet, quod eſt erroneum, & a Tridentino damnatum. Sequela patet, cum enim voluntas noſtra ſit potentia cœca, id duntaxat cenſetur eſſe in noſtra poteſtate, quod fit a voluntate cum plena advertentia rationis; ſubindeque ignorantia, qua aliquid penitus neſcitur, impedit, quominus illud ſit in noſtra poteſtate: Ergo ſi homo teneretur ad aliquid, quod invincibiliter ignorat, obligaretur ad impoſſibile. Unde Medina hic quæſt. 75. artic. 2. recte obſervat, idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quod nemo obligetur ad impoſſibile.

Altera ratio fundamentalis ſic poteſt breviter proponi: Illud excuſat a peccato, quod tollit ab actu rationem voluntarii, redditque illum ſimpliciter involuntarium: Sed omnis ignorãtia invincibilis hoc prę̨ſtat: Ergo omnis ignorantia invincibilis a peccato excuſat: Major eſt certa. Tum quia, ut ait Auguſtinus lib. de vera relig. cap. 14. *Uſque adeo peccatum voluntarium eſt, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium. Et hoc ita manifeſtum eſt, ut nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba diſſentiat.* Tum etiam, quia peccatum eſt actus moralis, & humanus; de ratione autem actus moralis, & humani eſt, quod ſit voluntarius, & deliberatus, ut docet D. Tho-

mas

mas in hac parte ſupra quæſt. 1. art. 1. Ergo & de ratione peccati. Minor etiam non eſt minus evidens, & expreſſe docetur ab eodem Doctore Angelico ſupra quæſt. 6. art. 8. ubi loquens de ignorantia antecedenti, & invincibili, ait, *talis ignorantia cauſat involuntarium ſimpliciter*. Idque patet ex definitione voluntarii, quod ſic deſcribitur: *Voluntarium eſt id, quod eſt a principio intrinſeco cum cognitione*: Unde ſicut illud cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente, & voluntati facem præferente: ita oportet, quod oppoſitum ejus, ſcilicet involuntarium, cauſetur ex oppoſitis principiis, & proveniat vel ex eo, quod operatio eſt a principio extrinſeco (ut contingit in his, quæ ex violentia, aut metu fiunt) aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam, & paſſionem, ut in tractatu de voluntario, & involuntario fuſe expendimus.

Reſpondet Janſenius, ignorantiam juris naturalis per culpam primi parentis in hominum mentes invectam eſſe: ſi enim feliciſſimus innocentiæ ſtatus perſeveraſſet, homines in eo nihil ignoraſſent eorum, quæ ad jus naturale pertinent: unde cum culpa Adami ſit hominibus voluntaria, quia omnium hominum voluntates in voluntate Adami, ut capitis totius generis humani, quodammodo continebantur, ignorantia invincibilis juris naturalis, ex ea fluens, & proveniens, ipſis voluntaria cenſetur, ſubindeque mala, & culpabilis; ſecus vero ignorantia invincibilis juris poſitivi; cum iſta non proveniat ex peccato originali, ſicut illa; nam quod feratur lex poſitiva, divina, vel humana, pendet a libera

bera voluntate legiſlatoris humani, vel divini, ſubindeque ejus ſcientia non eſt humanæ naturæ connaturalis, ſicut cognitio juris naturalis.

Hæc ſolutio tamen medullam, ſeu potius radicem Janſenianæ doctrinæ continet, unde diligenter confutanda eſt, nam ut ait Auguſtinus, *Radicem effodere, atque extirpare, compendium eſt*.

In primis ergo falſum eſt, quod ait Janſenius, ad hoc ut ignorantia invincibilis juris naturalis mala, & culpabilis ſit, ſufficere, quod ſit voluntaria voluntate capitis totius naturæ humanæ: licet enim ad culpam originalem ſufficiat, quod ſit voluntaria in capite, ſcilicet in Adamo, non tamen ad peccatum actuale, ſeu perſonale, ut expreſſe docet S. Thomas in 2. diſt. 30. quæſt. 1. artic. 2. ubi ſic diſcurrit: *Oportet, quod ſecundum quod aliquid rationem culpæ habet, ſecundum hoc ratio voluntarii in eo reperiatur. Sicut autem eſt quoddam bonum, quod reſpicit naturam, & quoddam, quod reſpicit perſonam; ita etiam eſt quædam culpa naturæ, & quædam perſonæ. Unde ad culpam perſonæ requiritur voluntas perſonæ, ſicut patet in culpa actuali, quæ per actum perſonæ committitur; ad culpam vero naturæ* (id eſt originale peccatum) *non requiritur niſi voluntas in natura illa*, hoc eſt in capite illius naturæ. Idem docet Auguſtinus in libro de duabus animabus cap. 11. ubi ſic ait: *Nec peccatum, nec recte factum imputari cuiquam juſte poteſt, qui nihil fecerit propria voluntate*. Quibus ultimis verbis aperte declarat, ad rationem peccati perſonalis requiri actum a propria voluntate peccantis elicitum.

Sc-

Secundo, ſi vera eſſet hæc doctrina Janſenii, ſequeretur, motus concupiſcentiæ, prævenientes conſenſum voluntatis, imo & ipſi repugnantes, eſſe vere, & proprie peccata homini imputabilia; cum fomes concupiſcentiæ, ſeu rebellio appetitus ſenſitivi ex peccato originali proveniat. Hoc autem repugnat Tridentino ſeſs. 5. cap. 5. dicenti, *concupiſcentiam nocere non poſſe non conſentientibus*. Et Auguſtino lib. 1. de civit. cap. 25. ubi ſic ait: *Illa concupiſcentialis inobedientia, ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis, quanto magis in corpore non conſentientis?*

Tertio ex hoc ſequeretur, infidelitatem negativam eſſe peccatum, cum illa pariter ex peccato originali proveniat: hoc autem falſum eſſe, ac erroneum conſtat primo ex Bulla Pii V. & Gregorii XIII. contra Bajum, in qua damnatur hæc propoſitio: *Infidelitas pure negativa in his, quibus Chriſtus non eſt prædicatus, peccatum eſt*; Conſtat ſecundo ex Auguſtino epiſt. 105. ubi ſic ait: *Ipſa ignorantia in his, qui intelligere noluerunt, ſine dubitatione peccatum eſt; in eis autem, qui non potuerunt, pœna peccati*. Conſtat tertio ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 1. ubi expreſſe docet, quod *ſi infidelitas accipiatur ſecundum negationem puram, ſicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis pœnæ, quia talis ignorantia ex peccato primi Parentis conſecuta eſt*.

Quarto ex eadem doctrina Janſenii ſequeretur, quidquid faciunt inſani, & phrenetici, eſſe peccatum, & culpabiliter agere cœcum a nativitate, qui volens v. g. baculo canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adeſſe. Nam phreneſis, inſania, & cæcitas corporalis, aliæque generis humani miſe-

miſeriæ, ſunt effectus, & pœnæ peccati originalis, & ab eo ut rivuli a fonte promanant, ut ipſe Janſenius docet lib. 3. de ſtatu naturæ puræ cap. 11. 14. & 15. Hoc autem abſurdiſſimum eſſe quis non videat?

Demum probari poteſt noſtra concluſio, & magis impugnari ſententia Janſenii ex alio abſurdo, & inconvenienti, quod ex illa ſequitur: Si enim ignorantia invincibilis nunquam excuſaret a peccato, ſequeretur, quod ille, qui in conflictu, ſeu concurſu plurium opinionum probabilium, non ſolum probabilem, ſed etiam probabiliorem, imo & probabiliſſimam eligeret, peccaret, ſi forte contingeret illam eſſe falſam, & legi æternæ, vel naturali diſſonam; quia tunc, juxta Janſenium, non excuſaretur a peccato ratione ignorantiæ invincibilis: At hoc videtur non ſolum abſurdiſſimum, ſed etiam duriſſimum, ac prorſus intolerabile. Ex hoc enim ſequeretur incredibilis conſcientiæ perplexitas, imo & peccandi dura, & fatalis neceſſitas, quotieſcumque aliquis probabiliter, & bona fide judicat aliquid ſibi agendum eſſe, neque poſſe omitti ſine peccato, & tamen illud naturali jure illicitum eſt. Peccabit enim faciendo, juxta doctrinam Janſenii, cum juxta illum nulla ignorantia invincibilis juris naturalis excuſet a peccato. Peccabit etiam non agendo, quia aget contra conſcientiam, quæ ipſi dictat hoc eſſe agendum; peccabit igitur quocumque ſe vertat, & ſive hoc faciat, ſive non faciat; neceſſario ergo peccabit. De quo fuſius in Tractatu de legibus cap. 3. §. 4.

§. II.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo cum Janſenio: Nonnulla facta ex ignorantia invincibili in Scriptura Sacra appellantur peccata: Ergo ignorantia invincibilis non excuſat a peccato. Conſequentia patet, Antecedens vero probatur ex variis Scripturæ teſtimoniis. nam Geneſ. 20. actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat eſſe conjugem Abrahæ, peccatum dicitur. Et Levit. 5. ſtatuuntur ſacrificia offerenda pro illis, qui peccaverint ex ignorantia. Unde ad Hebr. 9. Apoſtolus ait, quod ſemel in anno ſolus Pontifex intrabat in tabernaculum, quod *Sancta Sanctorum* dicebatur, non ſine ſanguine, quem offerebat *pro ſua, & populi ignorantia*. Item David Pſalm. 24. inter peccata ſua commemorat ignorantias, ſic orans: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*. Demum Lucæ 12. dicitur, quod ſervus, *qui non cognovit* (voluntatem Domini ſui) *& fecit digna plagis, vapulabit paucis*.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad primam ejus probationem dico, actionem Regis Abimelech uxorem Abrahæ ignoranter accipere volentis ad conjugium, vocari peccatum materialiter, quia erat illicita ex natura rei, non vero formaliter, quia ob defectum cognitionis, & ſcientiæ non erat culpabilis. Vel ſecundo dici poteſt, ignorantiã illam fuiſſe vincibilem, ut docet Henricus de Gandavo quodlib. 12. qu. 25. his verbis: *Abimelech revera peccaſſet, ſi cognoviſſet Saram, etiam ipſa accepta*

in

in uxorem ; quia non ſufficienter inquiſivit , an fuiſſet uxor Abrahæ . Illud ipſum iiſdem fere verbis tradit Hugo Cardinalis in cap. 20. Geneſis.

Ad ſecundam, & tertiam ſimiliter dico, in veteri lege ſtatui offerenda eſſe ſacrificia pro illis, qui peccaverant ex ignorantia vincibili, & culpabili. Unde Summus Sacerdos ſemel in anno in tabernaculum, quod *Sancta Sanctorum* dicebatur, intrabat, ut offerret ſanguinem pro ſui, & populi ignorantiis, aliquo modo voluntariis, & vincibilibus, de quibus etiam loquitur Propheta, cum ait : *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*.

In ultimo loco ſermo eſt de ſervo non penitus ignorante præceptum domini, ſed ad illud ex negligentia non advertente, ſeu ex ignorantia vincibili, & culpabili illud ignorante, ut exponunt Magiſter in 2. diſt. 22. & D. Thomas in catena in Lucam cap. 12. ubi hæc verba Theodoreti refert: *Hic objiciunt aliqui : merito punitur , qui ſciens voluntatem Domini non perſequitur . Sed cur punitur ignorans? quia cum ipſe potuiſſet, noluit , ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa* .

Objicies ſecundo: Auguſtinus de gratia, & lib. arbitr. cap. 3. ſic ait: *Illa ignorantia, quæ non eſt eorum , qui ſcire nolunt , ſed eorum , qui tanquam ſimpliciter neſciunt , neminem ſic excuſat , ut ſempiterno igne non ardeat , ſi propterea non credidit, quia non audivit omnino , quod crederet , ſed fortaſſis ut mitius ardeat : non enim ſine cauſa dictum eſt , Effunde iram tuam in gentes, quæ te non noverunt*.

Reſpondeo, Auguſtinum ibi loqui de ignorantia vincibili legis evangelicæ, quam docet

non

non excuſare a peccato infidelitatis. Ita ipſum intelligit, & interpretatur Magiſter ſententiarum in 2. diſt. 22. ubi ſic ait: *Eſt autem ignorantia triplex, eorum ſcilicet, qui ſcire nolunt, cum poſſint, quæ non excuſat, quia & ipſa peccatum eſt; & eorum, qui quaſi ſimpliciter neſciunt, non renuentes, vel proponentes ſcire, quæ neminem plene excuſat, ſed ſic fortaſſe ut minus puniatur. Unde Auguſtinus ad Valentinum*, (lib. de gratia, & lib. arbitr. cap. 3.) *ignorantia, quæ non eſt eorum, qui ſcire nolunt, ſed qui tanquam ſimpliciter neſciunt, nullum ſic excuſat, ut æterno igne non ardeat, ſed fortaſſe ut mitius ardeat.*

Hãc interpretationem plurima confirmant. Primo, quia non ait S. Auguſtinus illam ignorantiam eſſe eorum, *qui ſimpliciter neſciunt*, ſed *qui* TANQUAM *ſimpliciter neſciunt*: hæc autem particula *tanquam*, ſatis indicat ſermonem non eſſe de ignorantia prorſus invincibili. Secundo ſtatuit hanc ignorantiam neminem ſic excuſare, *ut ſempiterno igne nòn ardeat, ſed* FORTASSE *ut mitius ardeat*: Si vero de ignorantia invincibili loqueretur, non adjeciſſet *fortaſſe*, nihil enim certius,illum minus ſaltem puniendum, qui ex ignorántia invincibili peccavit, quam qui peccavit ex malitia,vel ex ignorantia vincibili, & culpabili: Sed idcirco vocem illam inſeruit, ut innueret ſe loqui de ignorantia vincibili, non affectata, ſed neglecta: aliquando enim negligentia,ex qua procedit,poteſt eſſe tam modica, quod ſi contingat ex illa aliquid mali agi, poſſit actus ille aliqualiter excuſari, ſubindeque minus puniri. Tertio id confirmat exemplū ſervi neſcientis voluntatem domini, &c. quod Auguſtinus ante ver-

ba

ba recitata adducit; nam ut obſervat Theodoretus ſupra relatus: *Ille punitur ignorans, quia cum ſcire potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa.*

Objicies tertio: In concilio Dioſpolitano, præſente Pelagio, recitata fuerunt quædam capitula, de libro Cœleſtii hæretici excerpta, quorum unum erat: *Oblivio, & ignorantia non ſubjacent peccato, quoniam non ſecundum naturam eveniunt, ſed ſecundum neceſſitatem.* Atque finita recitatione, Sacra Synodus dixit: *Quid ad hæc, quæ lecta ſunt, capitula dicit præſens Pelagius Monachus? Hæc enim reprobat S. Synodus, & Sancta Dei Eccleſia Catholica.* Ita refert Auguſtinus lib. de geſtis Palæſtinis cap. 19. Ergo juxta mentem illius Synodi ignorantia ſubjacet peccato, ſeu peccatum eſt, non ſolum quando evenit ſecundum voluntatem, & vincibilis, ac voluntaria eſt, ſed etiam quando evenit ſecundum neceſſitatem, & eſt involuntaria, ac invincibilis.

Reſpondeo, Patres illius Synodi, cum ignorantiam, quæ eſt ſecundum neceſſitatem, ſubjacere peccato, ſeu peccatum eſſe, docuerunt, voluiſſe ſolum, talem ignorantiam dici peccatum, eo quod materialiter peccatum ſit, ſeu peccati effectus; ſicut concupiſcentia dicitur peccatum ab Apoſtolo, quia materialiter peccatum eſt, & in peccati pœnam inflicta, ut ex Auguſtino docet Tridentinum ſeſſ. 5. can. 5. Unde S. Thomas qu. 3. de malo art. 7. *Ignorantia* (inquit) *& fomes ſunt materialia in peccato originali, ſicut converſio ad bonum commutabile in peccato actuali.* Quod vero hæc interpretatio legitima ſit, & ad mentem Patrũ hujus Concilii, conſtat ex eo, quod cum Pelagiani negarent peccatum originale

ab

ab Adamo in poſteros per generationem traduci, conſequenter etiam negabant, concupiſcentiam, & ignorantiam ab eo derivari, & dicebant eas eſſe naturales defectus, & non peccati ſupplicia, ut teſtatur Auguſtinus de bono perſever. cap. 11. his verbis: *Dicunt Pelagiani ignorantiam, & difficultatem* (id eſt concupiſcentiam, ex qua oritur difficultas ad bonum honeſtum) *ſine quibus nullus homo naſcitur, primordia, non ſupplicia eſſe naturæ*. Ut ergo hunc errorem Patres prædictæ Synodi penitus excluderent, dixerunt ignorantiam ſubjacere peccato, imo & eſſe peccatum, quia materialiter peccatum eſt, & effectus originalis peccati, cum in pœnam illius irrogetur. Unde Auguſtinus lib. 3. de libero arbitr. cap. 19. *Illud, quod ignorans quiſque non recte facit, & quod recte volens facere non poteſt, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis* (nempe Adami) *originem ducunt; illud enim præcedens meruit iſta ſequentia. Nam ſicut linguam dicimus non ſolum membrum, quod movemus in ore, dum loquimur, ſed etiam illud, quod hujus membri motum conſequitur, id eſt formam, tenoremque verborum, ſecundum quem alia dicitur lingua græca, alia lingua latina: Sic non ſolum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate, & a ſciente committitur, ſed etiam illud, quod jam de hujus ſupplicio conſequatur neceſſe eſt.*

§. III.

§. III.

Nullum unquam contingit in voluntate peccatum abſque pravio intellectus defectu.

RAtio fundamentalis eſt, quia voluntas eſt potentia cæca, ex natura ſua determinata ad ſequendum ductum intellectus; objectum enim ſpecificativum illius eſt bonum verum, vel apparens, ſibi ab intellectu propoſitum: unde ſicut ſi eſſet aliquis cęcus, ex natura ſua determinatus ad ſequendum ductum alterius, non poſſet deficere, & a via aberrare, niſi deficiente, & aberrante ductore; ita nec voluntas poteſt in ordine morali deficere, niſi in intellectu aliquis defectus erroris, vel inconſiderationis præcedat. Unde Proverb. 22. dicitur: *Errant omnes, qui operantur iniquitatem*.

Confirmatur: In omni peccato quædam imprudentia reperitur, unde Prover. 1. peccatores ſtulti, & imprudentes appellantur, & Gregorius lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator* (inquit) *ſtultus fuit in culpa*: Ergo cum prudentiæ ſit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia in homine, ſicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet, quod in omni peccato aliquis defectus rationis practicæ, ſubindeque aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio reperiatur.

Dixi, *error practicus*, quia non eſt neceſſe, quod quando homo peccat, aliquis error ſpeculativus in ejus intellectu præcedat; alioquin omnis peccator eſſet hæreticus, & quoties homo incideret in peccatum, toties laberetur in hæreſim, quod eſt abſurdum:

Un-

Unde D. Thomas 2. 2. quæſt. 10. artic. 2. *Ille, qui fornicatur, eligendo fornicationem, ut bonum ſibi ut nunc, habet corruptam æſtimationem in particulari, cum tamen retineat univerſalem æſtimationem, veram ſecundum fidem, ſcilicet quod fornicatio ſit mortale peccatum.* Si autem quæras, in quo conſiſtat error ille practicus, qui in quolibet peccato reperitur? Reſpondeo, illum conſiſtere in judicio, quo peccator practice judicat hic, & nunc bonum aliquod utile, aut delectabile eſſe bono honeſto, ac obſervationi legis divinæ præferendum; in tali enim judicio error practicus manifeſte reperitur, cum recta ratio, & prudentia dictent oppoſitum.

Dixi etiam debere præcedere in intellectu peccantis *defectum erroris, vel inconſiderationis*; quia ſi peccet eligendo aliquid de ſe bonum, ſed non cum ordine debito, non eſt neceſſe, quod habeat errorem practicum in intellectu, ſed ſufficit, quod in eo ſit aliqua inadvertentia, aut inconſideratio, ut contigit in primo peccato Angelorum. Unde D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. *Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit eſſe dupliciter: uno modo ex hoc, quod aliquod malum eligitur, ſicut homo peccat eligendo adulterium, quod ſecundum ſe eſt malum, & tale peccatum ſemper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore, alioquin id, quod eſt malum, non eligeretur ut bonum. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium eligendo aliquid, quod ſecundum ſe eſt bonum, ſed non cum ordine debitæ menſuræ, aut regulæ, ſicut ſi aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Eccleſia inſtitutum, & hujuſmodi peccatum non præexigit ignorantiam, ſed abſentiam ſolum con-*

ſiderationis eorum , quæ conſiderari debent ; & hoc modo peccavit Angelus , convertendo ſe per liberum arbitrium ad proprium bonum , abſque ordine ad regulam divinæ voluntatis .

Dices , ſi , quotieſcumque homo peccat , præcederet aliquis defectus erroris , vel inconſiderationis ex parte intellectus , nullum daretur peccatum ex pura malitia , ſed quodlibet ex ignorantia procederet: At hoc non eſt dicendum , cum Theologi communiter dividant peccata in tria genera , nimirum in peccata ex infirmitate , ex ignorantia , & ex pura malitia: Ergo nec illud.

Reſpondeo negando ſequelam: licet enim in omni peccato reperiatur aliquis defectus erroris , vel inconſiderationis ex parte intellectus , ſufficienter tamen diſtinguitur peccatum ex infirmitate , vel ex malitia a peccato ex ignorantia , ex diverſa ſcilicet diſpoſitione prava , quæ eſt cauſa formandi judicium illud erroneum in intellectu, & pravam electionem in voluntate : nam in peccatis ex ignorantia , ignorantia vincibilis , & culpabilis eſt cauſa formandi tale judicium , & pravam electionem; in peccatis ex infirmitate , vel paſſione , paſſio vehemens obſcurans intellectum , & ad ſe trahens voluntatem;in peccatis vero ex pura malitia , ſola inordinatio , & malitia voluntatis.

Agendum hic eſſet de cauſis externis peccatorum , & primo explicandum , quomodo Deus non ſit cauſa peccati , tametſi totum actum peccati, quoad entitatem , & materiale producat , atque ad ipſum in ſententia Thomiſtarum voluntatem prædeterminet ? Secundo quomodo diabolus poſſit eſſe cauſa peccati , & alios ad peccatum inducere ? Ter-

Tertio quomodo unus homo, ut principium generationis poſſit culpam ſimul cum natura traducere, & per ſeminalem propagationem in poſteros transfundere? Verum de primo fuſe egimus in tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 5. ubi concordiam ſanctitatis divinæ cum decreto prædeterminante, & phyſica prædeterminatione ad materiale peccati fuſe expoſuimus. De ſecundo nulla eſt fere difficultas, & controverſia inter Theologos: certum enim eſt, Diabolum indirecte ſolum, & per accidens eſſe cauſam peccati, primo per modum proponentis objectum malum, ſecundo per modum ſuadentis, & allicientis, quando una cum objecti propoſitione excitat, & movet appetitum ſenſitivum, per paſſiones, aut phantaſiam, quibus objectum reddit valde conveniens, & optabile, ſubindeque voluntatem ad peccandum trahit, non tamen eam neceſſitat, quia nullum bonum creatum, & delectabile, quantumvis convenienter voluntati propoſitum, poteſt ei neceſſitatem inferre, cum non poſſit eam perfecte implere, ſeu plene ſatiare, juxta illud Bernardi: *Animam capacem Dei, quidquid eo minus fuerit, non implebit.* De tertio, quod ſpectat ad peccatum originale, capite ſequenti dicemus.

CAPUT VI.

De peccato originali.

ITA difficile eſt peccati originalis naturam comprehendere, ut ipſe Auguſtinus Doctorum aquila, cujus acies perſpicaciſſima ſecretiora divinæ gratiæ arcana penetravit, ad

hujus difficultatis aſpectum caligare videatur, & ſe ejus pondere ita premi, ut libro de moribus Eccleſiæ cap. 22. ſe illam ſuperare non poſſe fateatur: *Nihil enim*(inquit) *hoc peccato antiquo eſt ad prædicandum notius, nihil eſt ad intelligendum ſecretius*. Ejus tamen inhærendo veſtigiis, peccati originalis exiſtentiam, eſſentiam, ſubjectum, & cauſas hic explanare conabimur.

§. I.

Exiſtentia peccati originalis contra Pelagianos defenditur.

CAtholicæ fidei veritas de peccati originalis exiſtentia, quam impie olim negarunt Pelagius, & ejus Diſcipuli Cœleſtius, & Julianus, Auguſtino tanti momenti viſa eſt, ut libro de peccato originali cap. 14. ſic loquatur: *In cauſa duorum hominum, quorum per unum venundati ſumus ſub peccato, per alterum redimimur a peccatis, proprie fides Chriſtiana conſiſtit*: Et lib. 5. contra Julianum cap. 2. aſſerat, quod *adeo neceſſaria eſt peccati originalis notitia, ut qui illud negant, ipſa fidei fundamenta nitantur ſubvertere*.

Hanc fundamentalem fidei Chriſtianæ veritatem pluribus ſcripturæ teſtimoniis conantur Theologi ſtatuere, ſed præcipuum eſt illud Apoſtoli ad Roman. 5. quo frequenter utitur Auguſtinus contra Pelagianos: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccaverunt*. Ex quibus verbis hoc poteſt argumentum deduci; Per unum hominem in hunc mundum

intravit quoddam peccatum, quod omnes homines fecit peccatores, & morti obnoxios: At hujuſmodi peccatum non poteſt eſſe actuale, id eſt actuali voluntate commiſſum, cum etiam infantes morti ſint obnoxii, & ſæpe moriantur, antequam quidquam boni, vel mali propria voluntate egerint: igitur eſt originale.

Tam clarum, & apertum Apoſtoli teſtimonium conabantur eludere Pelagiani, illud interpretando de tranſitu peccati Adæ in poſteros, non per originem, ſed per imitationem. Sed huic evaſioni tripliciter aditum precludit Auguſtinus in libro de peccatorum meritis, & remiſſione: Primo quidem, quia ſic potius in diabolo nos peccaſſe diceremur; prius quippe ipſe peccavit, & peccandi exemplum nobis præbuit. Secundo, quia pueri in conceptione, antequam Adamum imitari poſſint, in iniquitatibus ſordere dicuntur. Tertio, quia Apoſtolus docet ita peccatum Adæ derivari ad poſteros, ſicut juſtitiam Chriſti ad regeneratos: At hæc non per ſolam imitationem, ſed per veram in illo regenerationem redundat in homines: Ergo peccatum Adæ non tranſit in poſteros, per ſolam illius imitationem, ſed per originem, & propagationem.

Non deſunt etiam rationes Theologicæ ad errorem Pelagii refellendum: Prima ſumitur ex generali Chriſti redemptione; Chriſtus enim eſt redemptor omnium hominum, nec ſolum adultorum, ſed etiam parvulorum; cum mortuus ſit non ſolum pro adultis, ſed etiam pro parvulis, juxta illud Pauli 2. ad Corinth. 5. *Chriſtus pro omnibus mortuus eſt*: redemptio autem ſupponit ſervitutem peccati, ſicut medicina morbum: Ergo non ſolum a-

dulti, ſed etiam parvuli adſtricti ſunt ſervitute peccati; non actualis, ut conſtat: Ergo originalis. Secunda petitur ex neceſſitate baptiſmi, qui inſtitutus eſt in remedium peccati, & adhibetur parvulis, juxta communem Eccleſiæ conſuetudinem: Ergo in illis invenitur peccatum, non actuale, cum illius ante uſum rationis capaces non ſint: Ergo originale. Tertia ex neceſſitate moriendi, & innumeris calamitatibus, & miſeriis, quas ab ipſis etiam incunabulis homines experiuntur, juxta illud Eccleſ. 40. *Grave jugum ſuper filios Adæ a die exitus de ventre matris eorum, uſque in diem ſepulturæ*. Illæ enim miſeriæ, & calamitates certiſſima ſunt peccati originalis indicia, cum communis pœna communem oſtendat præceſſiſſe culpam, & cum Deus crearit hominem immortalem, & inexterminabilem, ut dicitur Sap. 2. & in ſtatu innocentiæ fuerit immunis ab omni dolore, & triſtitia, ut oſtendimus prima parte tract. 7. agendo de ſtatibus naturæ humanæ. Unde Auguſtinus lib. 5. contra Julian. ait, quod *duriſſimi hujus jugi onus ſentiens Tullius, hominem dixit, non ut a matre, ſed tanquam a noverca natura editum in vitam, corpore & nudo, & fragili, & infirmo; animo autem anxio ad moleſtias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines. Rem vidit*, (ſubdit S. Doctor) *ſed cauſam neſcivit: cum enim ſacris litteris eruditus non eſſet, ignorabat originale peccatum.*

Objiciebant in primis Auguſtino Pelagiani illud Chryſoſtomi homil. ad Neophytos: *Infantulos baptizamus, quamvis non ſint inquinati peccato, ut eis addatur ſanctitas, adoptio, & fraternitas Chriſti.* Sed reſpondebat Auguſtinus

ſtinus locis ſupra citatis, hoc intelligendum eſſe de peccato proprio, & perſonali actu contracto, non vero de alieno, & originali, additque Chryſoſtomum de hoc ſenſu exprimendo non fuiſſe ſolicitum; *quia diſputans in Catholica Eccleſia, non ſe aliter intelligi arbitrabatur, tali quæſtione nullus pulſabatur, vobis* (nempe Pelagianis) *nondum litigantibus, ſecurius loquebatur.*

Secundo ſic diſcurrebant Pelagius, & Julianus apud Auguſtinum lib. 2. de nuptiis, & concupiſcentia cap. 26. & lib. 3. contra Julian. cap. 24. *Non peccat iſte, qui naſcitur, non peccat iſte, qui genuit, non peccat ille, qui condidit: per quas igitur rimas, inter tot præſidia, peccatum figit ingreſſum?* Cui argumento lepide, & egregie reſpondet S. Doctor ibidem: *Quid quærit latentem rimam, cum habeat apertiſſimam januam? Per unum hominem, ait Apoſtolus; per unius delictum, ait Apoſtolus; per unius inobedientiam, ait Apoſtolus. Quid quærit amplius, quid quærit apertius, quid quærit inculcatius?*

Tertio Julianus apud Auguſtinum lib. 2. contra ipſum in principio, & lib. 3. de peccatorum meritis cap. 3. ſic arguebat: *Si in baptiſmate peccata omnia remittuntur, non poſſunt nati de renatis trahere originale peccatum: non poſſunt enim parentes, quod non habent, in filios transfundere.*

Huic argumento reſpondet S. Doctor ſerm. 14. de verbis Apoſtoli, his verbis: *Miraris, quare peccator naſcatur de ſemine juſti, non te delectat mirari, quare oleaſter naſcatur de ſemine olivæ. Accipe aliam ſimilitudinem: non attendis, quia de grano purgato frumentum cum palea naſcitur, ſine qua ſeminatur.*

Ideo de baptizato non juſtus naſcitur, quia non eum generat, unde regeneratus eſt, ſed unde generatus eſt.

Quarto ſic ratiocinabatur: Deus eſt cauſa corporum, ſexuum, conjunctionum: Ergo ex generatione prolis non ſequitur peccatum, alioquin Deo tribueretur. Cui reſpondet D. Auguſtinus lib. 3. quem ſcripſit contra illum cap. 9. *Sicut de prole adulterorum, ſi ego dicerem, tot mala, id eſt laſciviæ, turpitudinis, criminis, bonus fructus eſſe non potuit, recte mihi reſponderes, hominem, qui de adulteris natus eſt, non eſſe fructum laſciviæ, turpitudinis, criminis, quorum malorum author eſt Diabolus, ſed corporum, ſexuum, conjunctionum, quorum bonorum author eſt Deus: Sic ego tibi rectiſſime dico, malum, quo naſcitur homo, non eſſe fructum corporum, ſexuum, conjunctionum, quorum bonorum author eſt Deus, ſed primæ prævaricationis, cujus author eſt diabolus.*

§. II.

Solvitur aliud argumentum difficile, & explicatur, quomodo peccatum originale voluntarium ſit.

POteſt hoc argumentum breviter in hunc modum proponi: Omne peccatum eſt voluntarium, ut conſtat ex Auguſtino lib. de liber. arb. aſſerente, quod peccatum adeo eſt voluntarium, quod, ſi non fuerit voluntarium, non erit peccatum: Sed peccatum originale in infantibus voluntariũ eſſe nequit: Ergo nec peccatum. Major conſtat, minor vero probatur primo, quia voluntariũ eſt illud, quod eſt a principio intrinſeco cum cognitione: Sed peccatum originale non eſt in parvu-

lis

lis a principio intrinſeco, ſed ab extrinſeco, ſcilicet Adamo; imo & abſque ulla cognitione, cum uſu rationis careant: Ergo non eſt ipſis voluntarium. Secundo, voluntarium liberum, de quo in præſenti loquimur, debet eſſe in poteſtate voluntatis illius, cui voluntarium dicitur, ut ſit, vel non ſit: At peccatum originale non eſt in poteſtate parvulorum, ut ſit, vel non ſit: Ergo non eſt ipſis voluntarium, ſeu liberum. Tertio, ut illud, quod fit voluntate alterius, ſit mihi voluntarium, neceſſe eſt, ut ego voluntatem meam, & vices meas illi commiſerim: Sed poſteri Adami in ipſum propriam voluntatem non tranſtulerunt, quoad conſervationem, vel amiſſionem juſtitiæ originalis, cum non eſſent, quando Adam fuit creatus: Ergo privatio juſtitiæ originalis, in qua peccatum originale conſiſtit, ipſis voluntaria non eſt.

Quidã difficultate hujus argumenti oppreſſi, eaque victi dixerunt, olim peccatum originale non eſſe vere, & proprie peccatum, cum non ſit vere, & proprie voluntarium. Sed hæc ſentẽtia manifeſte repugnat ſcripturæ, peccatum originale ſimpliciter vocãti peccatum, & aſſerenti per illud homines conſtitui peccatores, ut conſtat Joan. 1. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*. Ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Et paulo poſt: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores conſtituti ſunt multi*. Repugnat etiam Tridentino ſeſſ. 5. can. 5. anathema dicenti ei, qui aſſeruerit, per baptiſma non tolli *totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet*. Non obſtat, quod Auguſtinus lib. 16. de civit. cap. 27. ait, quod *parvuli naſcuntur non proprie, ſed originaliter*

peccatorer. Et lib. 3. de liber. arbitr. cap. 19. inſinuat peccatum originale non eſſe proprie peccatum. Nam per peccatum proprie intelligit propria voluntate commiſſum, & perſonale, quod ſolum eſt reprehenſibile, & per pœnitentiam retractabile. Unde idem S. Doctor lib. 1. retract. cap. 13. explicans, quod aliquando dixerat, requiri ſcilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo eſſe peccatum, ſi non ſit voluntarium, ait hoc eſſe verum de peccato originali. Quod ut clarius percipiatur, duo breviter hic præmittenda ſunt.

Primum eſt, aliquid poſſe dici alteri voluntarium dupliciter, phyſice ſcilicet, & in ordine ad propriam ipſius voluntatem; & moraliter, in ordine ad voluntatem alterius, in quo propria voluntas moraliter continetur: ſic voluntas curatoris, vel tutoris moraliter cenſetur eſſe voluntas pupilli, aut minoris, ut conſtat ex l. *cum plures §. quæ bona fide, ff. de adminiſt. & peric. tutor*. Item voluntates filiorum impuberum cenſentur in jure contineri moraliter in voluntate patris, adeo ut is poſſit pro eis teſtari, non tantum in bonis, quæ ab ipſo teſtatore accipiunt, ſed in omnibus, quæ aliunde acquiſiverint, l. *ſed ſi plures §. ad ſubſtitutos ff. de vulg. & pupill. ſubſtit.*

Secundum eſt, triplex eſſe genus peccati, actuale nempe, habituale perſonale, & habituale originale, quæ non eodem modo, ſed valde diverſo voluntaria ſunt. Peccatum enim actuale petit actualiter procedere a voluntate; perſonale autem habituale non petit actualem voluntatis influxum, ſed ſufficit, quod ab illa per actum proprium, & perſonalem aliquando proceſſerit, & talis actus non fuerit ſufficienter retractatus. Ad originale vero, cum

cum non ſit propria voluntate commiſſum, non exigitur, quod ſit voluntarium parvulis, taliter quod ab illis per actum propriæ voluntatis proceſſerit, ſed ſufficit, quod competat illis ex vi actus voluntatis alienæ, capitis nempe, quæ tamen voluntas illorum aliquo modo reputetur. Unde.

Ad argumentum initio propoſitum reſpondeo negando Minorem, & ad primam ejus probationem dico, peccatum originale eo modo, quo eſt voluntarium, eſſe a principio intrinſeco cum cognitione: cum autem non ſit nobis voluntarium phyſice, & per actum propriæ voluntatis, ſed moraliter tantum, per ordinem ad voluntatem Adami, non eſt neceſſarium, ut procedat ex principio intrinſeco proprio, & ex propria cognitione, ſed ſatis eſt, ut procedat a principio intrinſeco Adæ, quod etiam eſt quodammodo intrinſecum nobis, eo quod Adam ſit principium naturæ humanæ, & caput noſtrum non ſolum naturale, ſed etiam morale.

Ad ſecundum dicendum eſt, voluntarium perſonale debere eſſe in poteſtate voluntatis propriæ illius, cui voluntarium dicitur; voluntarium vero capitale ſolum debere eſſe in poteſtate voluntatis capitis, continentis moraliter membrorum voluntatem: quare cum peccatum originale non ſit parvulis voluntarium voluntate perſonæ, ſed duntaxat voluntate capitis naturæ humanæ, non requiritur, quod ſit in poteſtate illorum hunc defectum habere, vel non habere, ſed ſufficit, quod fuerit in poteſtate Adami peccare, vel non peccare. Solutio eſt D. Tho. in 2. diſt. 30 qu. 1. ar. 2. ad 1. ubi ſic ait: *Peccatum originale, cum non ſit vitium perſonæ, ut perſona eſt, ſed*

quaſi per accidens, inquantum perſona habet talem naturam, ideo non oportet, quod ſit in poteſtate hujuſmodi perſonæ hunc defectum habere, vel non habere, ſed ſufficit, quod ſit in poteſtate alicujus, qui eſt caput in natura illa.

Ad tertium dicatur, quod ut peccatum originale ſit hominibus voluntarium voluntate capitis, non requiritur, quod ipſi voluntatem,& conſenſum ſuum, quoad conſervationem,vel amiſſionem juſtitiæ originalis, in Adamum tranſtulerint, ſed ſufficit, quod Deus conſtituens illum caput noſtrum naturale, & morale, poſuerit in illo omnium noſtrum voluntates; nam cum ſit rerum omnium noſtrarum ſupremus dominus, & gubernator, magiſque habeat in ſua poteſtate voluntates noſtras, quam nos ipſi, jure ſuo, abſque noſtro conſenſu, ſtatuere potuit, ut voluntas Adę eſſet voluntas noſtra quoad conſervationem, vel amiſſionem juſtitiæ originalis; non quidem quatenus perſonæ ſingulares ſumus, ſed quatenus ſumus partes, & membra totius multitudinis hominum, a primo parente humanam naturam accipientium. Nam ſi in humanis, & civilibus princeps, & legislator poteſt voluntates plurium in unam alicujus transferre, ita ut quidquid ab iſto factum fuerit, ab illis etiam fieri, & approbari cenſeatur, ut patet in pupillis, & minoribus, quorum voluntates, ex juſſu Principis, & legum diſpoſitione, in voluntatem curatoris, vel tutoris transferuntur, etiam illorum conſenſu inexpectato; quanto magis eadem invenitur poteſtas in Deo ſupremo Principe,& legislatore,qui majus,& excellentius habet noſtrarum voluntatum dominium, quam qualibet humana poteſtas, & quam nos ipſi?

Ex

Ex dictis colligitur, admittendum eſſe in Deo aliquod decretum, quo ſtatuit voluntatem Adæ eſſe habendam pro voluntate poſterorum, quantum ad conſervationem, vel amiſſionem juſtitiæ originalis; quia ut peccatum originale ſit nobis voluntarium voluntate Adami, non ſufficit, ut ille ſit caput naturale, ſed requiritur etiam, ut ſit caput morale: ad hoc autem neceſſarium fuit prædictum decretum, quia eſſe caput morale non habuit Adam ipſo jure naturæ, ſed divina inſtitutione, quæ tale decretum includit. Fuit etiam neceſſarium ex parte Adami, ut illud decretum ipſi manifeſtaretur, alioquin invincibiliter ignoraſſet, ſe operari ut caput morale omnium hominum, ſubindeque non potuiſſet ut caput naturæ delinquere, ſed ſolum ut particularis perſona. Ex quo inferes, pactum inter Deum, & Adamum interceſſiſſe, ut ſi obediret, non tantum ipſe juſtitia originali potiretur, ſed ex ipſo ad omnes ejus poſteros tranſiret; ſi vero peccaret, talem pro ſe, & pro tota poſteritate juſtitiam amitteret. Nam ordinatio illa Dei de transfundenda, aut non tranſfundenda juſtitia originali, ex conditione adimpletionis divini præcepti, cognita ab Adamo, & ab ipſo acceptata, habet rationem pacti, unde in Scriptura eo nomine appellatur, ut patet ex illo Oſeæ 6. *Ipſi ſicut Adam tranſgreſſi ſunt pactum, ibi prævaricati ſunt omnes*. Quæ verba de prædicto pacto, quod in paradiſo cum Adamo tranſgreſſi ſumus, intelligunt Hieronymus, Cyrillus, Proſper, & alii. Idque ſonant verba illa, *ibi prævaricati ſunt omnes*, ſcilicet in paradiſo, ubi Adam prævaricatus eſt. Hujus mirabilis pacti Dei cum Adamo meminit Auguſtinus

nus lib. 16. de civit. cap. 29. ubi exponens illud Geneſ. 37. *Delebitur anima illa* (nempe cujus caro non fuerit circumciſa) *quia pactum meum irritum fecit*, ſic loquitur: *Omnes in illo uno teſtamentum Dei diſſipaverunt, in quo omnes peccaverunt.*

§. III.

Quomodo peccatum originale per generationem in poſteros Adæ traducatur?

Certum eſt, peccatum originale per generationem, & ſeminalem propagationem ab Adamo traduci in poſteros, ut indicat Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 3. his verbis: *Homines niſi ex ſemine Adæ propagati naſcerentur, non naſcerentur injuſti, cum ea propagatione, per ipſum dum concipiuntur, propriam injuſtitiam contrahant.* Id etiam docet S. Thomas hic qu. 81. art. 1. ad 2. ubi ſic ait: *Per virtutem ſeminis traducitur humana natura a parente in prolem, & ſimul cum natura naturæ infectio: ex hoc enim fit iſte, qui naſcitur, conſors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo ſortitur per quandam generativam motionem.* Verum graviſſima difficultas eſt, quomodo mediante ſemine, quod eſt ſubſtantia quædam corporea, peccatum originale ab Adamo traduci poſſit in poſteros, & productio gratiæ, ſeu juſtitiæ originalis impediri?

Quidam antiqui, ut ab hac difficultate ſe expedirent, dixerunt in ſemine humano eſſe qualitatem aliquam morbidam, in eo permanenter exiſtentem, & virtualiter continentem peccatum originale, illudque cauſantem; ſicut in ſemine leproſi eſt quædam cor-

ruptio,

ruptio, quæ eſt principium, & cauſa lepræ. Ita Gregorius, Ricardus, Henricus, Almainus, & alii, qui talem qualitatem, non ex peccato Adami, ſed ex ſerpentis ſibilo venenoſo, fuiſſe derivatam aſſerunt. Verum hæc ſententia, ſeu potius delirium a Theologis communiter rejicitur, tum quia talis qualitas videtur omnino fictitia, tum etiam, quia dato, quod ſibilus venenoſus ſerpentis illam potuiſſet cauſare, eam ſolum produxiſſet in Eva, cum qua ſerpens colloquium miſcuit; non vero in Adamo, cum quo ſermonem non habuit. Et dato, quod in ipſo qualitatem illam cauſaſſet, unde quæſo potuiſſet tam fortes, & validas radices obtinere, ut tot annorum curriculis firma perſeveraſſet, niſi Deo ſpeciali concurſu illam conſervante? quod nefas videtur divinæ providentiæ attribuere. Ut ergo vera ſententia explicetur.

Obſervandum eſt cum Ferrarienſi 4. contra Gent. cap. 52. & pluribus aliis Thomiſtis, quod quia Adamo data fuit juſtitia originalis, non pro ſe tantum, ſed ſub eo pacto, ut ſi in innocentia permaneret, in omnes poſteros, qui per ſeminalem propagationem ab eo deſcenderent, ſimul cum natura, & per ipſum generationis actum, illam propagaret; conſequenter in ſemine ejus fuit virtus inſtrumentalis, juſtitiæ originalis cauſativa, quæ per primum Adæ peccatum, ab ipſo fuit ablata, ut docet S. Thomas qu. 4. de malo art. 1. ad 9. cujus verba infra referemus. Unde ſicut in ſtatu innocentiæ duplex conſideranda eſſet ratio in ſemine Adami, una naturalis, & quaſi propria, ſecundum quam eſſet inſtrumentum generantis in ordine ad naturam ſecundum ſe communicandam; alia ſu-

per-

pernaturalis, ſeu divinitus ſuperaddita, ſecundum quam ſe haberet ut inſtrumentum Dei in ordine ad propagandam cum natura juſtitiam originalem: Ita poſt peccatum, in eodem ſemine Adami, & poſterorum ab ipſo deſcendentium, duplex ratio, ſeu munus reperitur, unum naturale, quatenus habet eſſe inſtrumentum generationis, & propagationis naturæ; hæc enim ratio, ſeu perfectio, ſicut & alia naturalia, non eſt amiſſa per peccatum: aliud accidentale, & extrinſecum, quatenus eſt inſtrumentum Adami peccantis, ad communicandum defectum originalis juſtitiæ, in quo, ut infra dicemus, peccatum originale conſiſtit. Primum ei convenit, ratione ſuæ naturalis, & poſitivæ perfectionis; ſecundum vero habet ex privatione ſupradicti vigoris, productivi juſtitiæ originalis, cauſata ex peccato ipſius primi parentis. Quæ doctrina deſumpta eſt a D. Thoma quæſt. citata de malo, ubi hæc ſcribit: *Ex peccato primi parentis deſtituta eſt caro ejus illa virtute, ut ex ea poſſit decidi ſemen, per quod originalis juſtitia in alios propagaretur. Et ſic in ſemine defectus hujus virtutis eſt defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus, ſicut dicimus intentionem coloris eſſe in aere, & intentionem animæ eſſe in ſemine. Et ex hoc etiam eſt ibi virtus ad ſimilem imperfectionem, ſicut eſt ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata*. Quibus verbis S. Doctor tria docet: Primum eſt, in ſemine hominis fuiſſe in ſtatu innocentiæ virtutem inſtrumentariam productivam juſtitiæ originalis, qua in pœnam peccati primi Parentis, privatum, & deſtitutum fuit. Secundum, in ſtatu naturæ corruptæ ſemen, ut tali virtute deſti-

deſtitutum, eſſe inſtrumentum, quo Adam transfundit peccatum originale in poſteros. Tertium, privationem virtutis productivæ naturæ cum juſtitia originali eſſe corruptionem, & infectionem ſeminis, & veluti quandam virtutem intentionalem, & productivam peccati originalis, quod conſiſtit in privatione juſtitiæ originalis. Unde juxta hanc doctrinam D. Thomæ probabiliter dici poteſt, ſemen humanum, ut deſcendens primordialiter ab Adamo, ut carens prædicto vigore, ſeu virtute inſtrumentali productiva juſtitiæ originalis, eſſe quodammodo cauſam inſtrumentalem phyſicam peccati originalis, ut docent Salmanticenſes hic diſp. 14. dubio 3. §. 3. quia ſemen defectuoſum, ratione talis privationis, continet peccatum originale; eo proportionali modo, quo ratione naturalis virtutis continet naturam humanam, & ſicut ratione prædicti vigoris contineret virtualiter juſtitiam originalem. Cum enim peccatum originale ſit quid privativum, & in privatione juſtitiæ originalis conſiſtat, ut §. 5. dicemus, ſufficit ad illius efficientiam vis, ut ita dicam, privativa: nam ſi virtus poſitiva cauſæ continet perfectionem poſitivam effectus, non eſt, cur privatio virtutis cauſæ non contineat defectum privativum, qui reperitur in effectu; cum, ubi affirmatio eſt cauſa affirmationis, negatio ſit cauſa negationis.

Nec obſtat huic cauſalitati inſtrumentali, & continentiæ virtuali peccati originalis, quod ſemen ſit quid corporeum, & materiale; nam licet tale peccatum non poſſit eſſe in re materiali, & corporea, tanquam in ſubjecto, aut tanquam in cauſa effectiva principali, bene tamen virtualiter, ſicut in cauſa in-

inſtrumentali, quomodo ipſa juſtitia originalis in ſemine Adami ante peccatum continebatur. Unde D. Thomas hic qu. 81. „ art. 1. ad 1. Etſi culpa non ſit actus in „ ſemine, eſt tamen ibi virtute humanæ „ naturæ, quam comitatur talis culpa. *Et* „ *in* 1. *diſt.* 30. *qu.* 1. *art.* 2. *ad* 4. Licet „ ſemen non habeat in ſe infectionem culpæ „ in actu, habet tamen in virtute; ſicut etiam „ patet, quod ex ſemine leproſi generatur filius leproſus, quamvis in ipſo ſemine non „ ſit lepra in actu; eſt enim in ſemine virtus „ aliqua deficiens, per cujus defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter ex „ hoc ipſo, quod in ſemine eſt talis diſpoſitio, „ quæ privatur illa impaſſibilitate, & ordinabilitate ad animam, quam in primo ſtatu „ corpus humanum habebat, ſequitur, quod „ in prole, quæ eſt ſuſceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.

§. IV.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

SUppoſita exiſtentia, & transfuſione peccati originalis, plura occurrunt dubia ex dictis facile reſolvenda. Colligitur ergo primo ex dictis, nullum aliud peccatum primi parentis, præter primum, derivari ad poſteros per originem. Nam illud ſolum Adæ peccatum derivatur ad poſteros, quod fuit capitale; At ſolum primum ejus peccatum fuit capitale, quia illud ſolum corrupit naturam, eamque ſpoliavit juſtitia originali, cætera enim Adæ peccata illam ſupponebant deſtructam: Ergo ſolum primum Adæ peccatum derivatur ad poſteros. Et hoc eſt, quod vult

D.

D. Thomas hic art. 2. dum ait ideo ſolum primum peccatum Adæ, non poſteriora, traduci in poſteros, quia primum erat *peccatum naturæ*, alia vero peccata erant *pure perſonalia*; id eſt in primo peccato Adamus gerebat vices totius naturæ, eratque veluti totius humani generis procurator; in aliis vero peccatis vices ſuas duntaxat agebat, & privatarum rerum ſatagebat. Ex quo ſequitur, peccatum Adami, quod in poſteros transfunditur, fuiſſe tranſgreſſionem illius præcepti Gen. 2. *De ligno ſcientiæ boni, & mali non comedes*, quia peccatum illud fuit primum, quo violavit mandatum divinum, cujus tranſgreſſioni mortem, & juſtitiæ originalis privationem in omnes poſteros transfundendam comminatus eſt. An vero ſi Adam præceptum illud minime violaſſet, & in aliud peccatum primo lapſus fuiſſet, illud pariter transfunderetur in poſteros, res eſt dubia, & valde incerta apud Theologos, aliis affirmantibus, aliis negantibus. Nihilominus ſententia affirmans præferenda videtur ob authoritatem D. Thomæ, qui eam apertiſſime tradit in 2. diſt. 33. in fine expoſitionis litteræ ad ſecundum argumentum, & 2. 2. q. 163. art. 3. ad 2. & pluribus aliis locis. Ratio etiam ſuffragatur: Idcirco enim peccatum tranſgreſſionis præcepti de non comedendo de ligno vetito traducitur in Adæ poſteros, quia per illud amiſit juſtitiam originalem: Sed per quodcumque aliud peccatum mortale, ſi fuiſſet primum, illam amiſiſſet; nam juſtitia originalis, utpote includens ipſam gratiam ſanctificantem, erat incompoſſibilis cum quocumque peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commiſſum, ſi fuiſſet primum, fuiſſet in po-

ſteros

ſteros traductum, ſubindeque fuiſſet cauſa peccati originalis.

Nec valet, ſi dicas, quod Adamus per quodcumque peccatum mortale, ſi fuiſſet primum, amiſiſſet quidem pro ſe juſtitiam originalem, non tamen pro poſteris. Nam eo ipſo, quod Adamus per primum peccatum amiſiſſet juſtitiam originalem, amiſiſſet etiam vigorem ad eam communicandam poſteris; quia, ut ſupra oſtendimus, talis vigor quaſi dimanabat ab ipſa juſtitia, & erat illi annexus: Ergo non ſolum pro ſe, ſed etiam pro poſteris, per primum peccatum juſtitiam originalem amiſiſſet. Conſequentia manifeſta eſt, amittere enim juſtitiam originalem pro poſteris, eſt amittere vim ad eam poſteris communicandam.

Colligitur ſecundo, quod ſi Adam non peccaſſet, peccante Cain, filii ejus non contraherent peccatum originale; quia tale peccatum non fuiſſet capitale, ſed perſonale, cum ſolus Adam fuerit a Deo conſtitutus caput ſuæ poſteritatis.

Colligitur tertio, quod ſi Adam non peccaſſet, Eva tamen peccante, poſteri peccatum originale non contraherent, quia Eva non fuit conſtituta caput generis humani, ſicut Adam.

Colligitur quarto, quod ſi Adam genuiſſet filios ante peccatum, & poſtea peccaſſet, filii illi in innocentia progeniti peccatum originale non contraxiſſent. Nam illi ſoli contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis ſeminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccavit.

Colligitur quinto, quod ſi aliquis miraculoſe formaretur ex humana carne, ſicut Eva ex coſta Adæ, peccatum originale non contrahe-

traheret, quia non deſcenderet ex Adamo per ſeminalem propagationem, unde Adamus non eſſet caput illius naturale, nec per conſequens morale; cum juxta ordinem rerum de facto ſtatutum a Deo, Adamus ſolum ſit caput morale illorum, quorum eſt caput naturale.

§. V.

Peccatum originale formaliter, & eſſentialiter conſiſtit in privatione juſtitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum; ut eſt voluntaria nobis voluntate Adami.

ITA D Anſelmus lib. de conceptu virg. c. 26. ubi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipſis infantibus per inobedientiam Adæ, niſi nuditatem juſtitiæ.* Ita etiam D. Thomas variis in locis, nam hic qu. 82. art. 3. ait, quod *privatio originalis juſtitiæ, per quam voluntas ſubdebatur Deo, eſt formale in peccato originali.* Et deinde ſic concludit: *Peccatum originale materialiter quidem eſt concupiſcentia, formaliter vero eſt defectus originalis juſtitiæ.* Similia habet qu. 3. de malo art. 7. dicens: *In peccato originali eſt aliquid formale, ſcilicet carentia originalis juſtitiæ.* quod etiam repetit qu. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus aliis in locis, quæ brevitatis cauſa prætermitto.

Multiplex etiam ratio id ſuadet: Prima eſt, peccatum originale formaliter, & eſſentialiter conſiſtit in eo, quod per ſe primo tollitur per baptiſmum, cum hoc ſacramentum ad delendam culpam originalem ſit inſtitutum: Sed per baptiſma per ſe primo tollitur privatio

vatio juſtitiæ originalis, quantum ad effectum primarium, cum per illud per ſe primo conferatur gratia habitualis, mentem Deo conjungens: Ergo peccatum originale conſiſtit formaliter in privatione juſtitiæ originalis, ut aufert effectum ipſius primarium, communem tali juſtitiæ, & gratiæ ſanctificanti, qui eſt rectificare animam, & ipſam Deo ultimo fini conjungere.

Secunda eſt: Illud in unaquaque re ſe habet ut ratio conſtitutiva, a quo tanquam a radice, & fonte, cætera ad illam pertinentia dimanant, & conſequuntur. Sed a privatione juſtitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, conjunctionem ſcilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes, ex peccato Adami ad nos transfuſæ per generationem, nimirum fomes, ſeu concupiſcentia, & rebellio appetitus inferioris contra ſuperiorem, pœnalitates corporeæ, ut morbi, dolores, defatigatio corporis, neceſſitas moriendi, aliæque miſeriæ, quas quotidie experimur, & quæ vulnera naturæ appellari ſolent; nam cum juſtitia originalis, mentem Deo ſubjiciens, eſſet veluti frænum aureum, quo vires inferiores continebantur, ea ſublata, conſequens fuit, ut deperiret perfecta ſubjectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: Ergo privatio juſtitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, eſt ratio conſtitutiva peccati originalis.

Tertia eſt: Peccatum originale non conſiſtit formaliter in poſitivo, ut conſtabit ex infra dicendis: Ergo debet conſiſtere in privatione: Sed illa non poteſt eſſe alia, quam privatio juſtitiæ originalis, quantum ad effectum ejus primarium; Ergo in tali privatione formali-

maliter conſiſtit. Minor probatur primo: In illius formæ privatione peccatum originale debet conſiſtere, per cujus introductionem expelli poſſit formaliter. At nulla alia forma poteſt expellere formaliter culpam originalem, niſi juſtitia originalis: Ergo in nullius alterius privatione poteſt conſiſtere. Secundo probatur eadem minor: cum peccatum originale ſit peccatum naturæ, in illa privatione conſiſtere debet, quæ prius, & immediatius ipſam naturam afficit: hæc autem eſt privatio juſtitiæ originalis, ſecundum effectum primarium; ſicut enim iſte effectus, nempe conjunctio hominis ad Deum, erat immediate in eſſentia animæ, quæ eſt propria hominis natura, ita ejus privatio immediate, & primario eandem naturam afficit: ipſa ergo erit propria, & formalis ratio talis peccati conſtitutiva, reliquæ, vero, quæ ſunt in voluntate, & aliis potentiis, pertinebunt ad illud ſecundario, & ex conſequenti, ſicut ipſæ potentiæ pertinent ad naturam.

Dices cum Curiele, ex peccato Adami derivari in poſteros privationem habitualem conformitatis ad legem, quam tranſgreſſus eſt, hancque privationem videri aptiorem omnibus aliis ad peccatum originale conſtituendum; quia cum de ratione peccati ſit contrarietas, & oppoſitio ad legem, omne peccatum debet conſtitui per averſionem ab illa; ita quidem, ut ſi ſit peccatum actuale, conſtituatur per averſionem actualem, quæ eſt privatio conformitatis in ipſo actu; ſi vero ſit habituale, ſicut eſt originale, conſtituatur per habitualem averſionem, quæ eſt privatio conformitatis habitualis debitæ haberi a ſuppoſito.

Sed

Sed contra: Sicut in nobis habitualis conformitas ad legem non eſt aliqua forma, vel habitus diſtinctus a gratia, & virtutibus, quæ manent in eo, qui legem adimplet, & per quas eſt habitualiter diſpoſitus, atque in præparatione animi ad eam ſervandam: ita nec in Adamo, ſi legem obſervaſſet, habitualis conformitas ad ipſam fuiſſet alia forma, vel habitus, quam ipſa juſtitia originalis, & perfectiones, ac virtutes in ea incluſæ, per quas ad legis obſervationem fuiſſet habitualiter diſpoſitus: Ergo privatio habitualis conformitatis ad legem nec in Adamo, nec in ejus poſteris, aliud eſſe poteſt, quam privatio juſtitiæ originalis.

Quarta ratio poteſt ſic breviter proponi: Defectio juſtitiæ originalis in parvulis habet veram rationem peccati: Ergo cum perſonale eſſe non poſſit, fateri debemus eſſe originale. Antecedens, in quo eſt difficultas, ſic oſtenditur: Talis defectus non eſt ſola negatio, ſed privatio juſtitiæ debitæ in eſſe, cum eam Adamus acceperit non ſibi ſoli, ſed transfundendam in poſteros, ex voluntate, & pacto Dei, ſi in obſervantia legis perſeveraſſet. Ille etiam eſt diſconveniens rationali naturæ, cum tollat ab illa bonum ei conveniens, & conſonum. Demum talis defectus voluntarius eſt voluntate primi parentis, in quo omnes noſtræ voluntates, ut in capite, continebantur: Ergo habet omnia requiſita ad rationem peccati.

Objicies primo, ſi peccatum originale in privatione juſtitiæ originalis conſiſteret, non tolleretur per baptiſmum, cum per illum non reſtituatur nobis juſtitia originalis: Sed hoc dici nequit; cum hoc ſacramentum ad tollen-

dum

dum originale peccatum inſtitutum ſit: Ergo nec illud.

Reſpondeo cum S. Thoma qu. 4. de malo art. 2. ad 2. *quod juſtitiæ originalis reſtituitur in baptiſmo, quantum ad hoc quod ſuperior pars animæ conjungitur Deo, per cujus privationem inerat reatus culpæ, ſed non quantum ad hoc quod rationi ſubjiciuntur inferiores vires, ex hujuſmodi enim defectu eſt concupiſcentia, quæ manet poſt baptiſmum.*

Objicies ſecundo: Privatio juſtitiæ originalis eſt pœna peccati originalis: Ergo in illa nequit eſſentia culpæ originalis conſiſtere. Antecedens expreſſe docetur a S. Thoma hic qu. 85. artic. 5. ubi ſic ait: *Subtractio originalis juſtitiæ habet rationem pœnæ, ſicut etiam ſubtractio gratiæ.* Ratio etiam id ſuadet; nihil enim eſt magis commune, & decantatum, quam quod juſtitia originalis Adamo, & ejus poſteris ablata ſit in pœnam peccati. Conſequentia vero probatur: Pœna ſupponit in ſubjecto culpam, cum idcirco pœna inducatur, quia ſubjectum eſt illa dignum ratione culpæ: Ergo ſi privatio juſtitiæ originalis ſit pęna peccati originalis, non poteſt eſſe ipſa culpa originalis formaliter, ſeu ratio formalis conſtitutiva illius.

Reſpondeo privationem juſtitiæ originalis, quantum ad primarium ejus effectum, qui eſt ſubjicere mentem Deo ut ultimo fini, non eſſe pœnam peccati originalis, ſed potius rationem formalem conſtitutivam illius; quantum vero ad effectus ſecundarios, qui ſunt ſubjectio corporis ad animam, & appetitus inferioris ad ſuperiorem, eſſe illius pœnam; ex privatione enim horum effectuum juſtitiæ originalis oriuntur in homine concupiſcentia, fo-

mes peccati, neceſſitas moriendi, & aliæ hujus vitæ pœnalitates, quæ ſunt pœnæ peccati originalis, & effectus illius.

Objicies tertio: Peccatum noſtrum originale debet eſſe ejuſdem rationis, ejuſdemque ſpeciei cum peccato Adami; idem enim ſaltem ſpecie peccatum, quod ille commiſit, in nos transfundit: Sed peccatum Adami non in privatione, ſed in poſitivo conſiſtebat; fuit enim peccatum commiſſionis contra præceptum negativum non edendi de ligno vetito, peccatum vero commiſſionis, ut infra dicemus, in poſitivo conſiſtit: Ergo peccatum noſtrum originale non in privatione juſtitiæ originalis, ſed in aliquo poſitivo conſiſtit.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: peccatum noſtrum originale debet eſſe ejuſdem ſpeciei cum peccato Adami, habituali, concedo: actuali, nego. Similiter diſtinguo minorem: peccatum Adami conſiſtebat in aliquo poſitivo: peccatum actuale, concedo minorem: habituale, nego minorem, & conſequentiam. Igitur in Adamo duplex fuit peccatum, unum actuale, a quo Adamus dictus eſt peccans, & nos, prout eramus in illo tanquam membra in capite, dicimur in illo peccaſſe: aliud vero habituale, quod fuit terminus talis actus, denominavitque Adamum peccatorem. Primum quidem fuit poſitivum, ſicut cætera peccata actualia commiſſionis; ſecundum vero non fuit pro formali niſi privatio gratiæ, vel originalis juſtitiæ, ut conſtabit ex dicendis capite ſequenti, ubi oſtendemus peccatum habituale in privatione gratiæ ſanctificantis conſiſtere. Cum ergo peccatum originale in nos transfuſum non ſit actuale, ſed habituale, neque ab eo dicamur

pec-

peccantes, ſed peccatores, æquiparari, & aſſimilari debet potius peccato habituali Adami, conſiſtenti in privatione, quam peccato ejus actuali, importanti de formali aliquid poſitivum.

§. VI.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur primo, eſſentiam peccati originalis non conſiſtere formaliter in concupiſcentia, ſeu fomite inclinante ad peccatum, ut docent Lutherus, & Calvinus. Nam per baptiſmum tollitur in nobis quidquid habet veram, & propriam rationem peccati, ut definitur in Tridentino ſeſſ. 5. can. 5. & conſtat ex verbis illis Apoſtoli ad Roman. 8. *Nihil damnationis eſt in his, qui ſunt renati in Chriſto Jeſu.* At concupiſcentia non tollitur per baptiſmum, ſed ad agonem in renatis relinquitur, ut ibidem Sancta Synodus docet: Ergo eſſentia peccati originalis nequit formaliter in concupiſcentia conſiſtere. Unde quando Apoſtolus ad Roman. 7. illam appellat peccatum, hoc debet intelligi in ſenſu cauſali, non formali, quia nimirum ex peccato eſt, & ad peccatum inclinat, ut loco citato idem Concilium docet, poſt Auguſtinum lib. 1. de nuptiis cap. 23. ubi ait concupiſcentiam vocari peccatum, quia peccato facta eſt, ſicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, & manus ſcriptura, quam facit manus, & ſicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, ſed quod pigros faciat.

Colligitur ſecundo, erroneam eſſe ſententiam Pighii, & Catharini, qui nihil intrinſe-

cum in parvulis agnoſcunt, in quo eſſentia peccati originalis conſiſtat, unde illud conſtituunt in peccato actuali Adami, prout extrinſece denominat parvulos peccatores, indeque colligunt peccatum originale non multiplex, ſed unicum numero in omnibus parvulis eſſe. Nam Tridentinum ſeſſ. 5. can. 3. docet peccatum originale per propagationem ab Adamo transfundi in poſteros, omnibus ineſſe, eſſeque omnibus proprium. Et ſeſſ. 6. cap. 3. ait, quod homines *dum concipiuntur, propriam injuſtitiam contrahunt*: Sed peccatum, quod fuit in Adamo, nihil horum habet, neque enim ineſt ejus poſteris, aut eos afficit intrinſece, ſed ſolum extrinſece, & moraliter; neque eſt uniuſcujuſque proprium peccatum, ſed unum commune omnibus, neque eſt aliquid traductum per generationem tamquam per cauſam: Ergo juxta Tridentinum aliquid diſtinctum a peccato Adami debet admitti, in quo eſſentia peccati originalis conſiſtat.

Confirmatur: Idem Concilium ibidem comparat peccatum, & injuſtitiam, quam ex Adamo per generationem accipimus, cum uſtitia, & ſanctitate, quam a Chriſto Domino per baptiſmi regenerationem recipimus: Sed hæc eſt nobis intrinſeca, ineſt enim unicuique juſtificato ſua propria ſanctitas, diſtincta a ſanctitate ipſius Chriſti: Ergo ſimiliter in unoquoque ex his, qui ex Adamo propagantur, debet eſſe ſua propria injuſtitia, & peccatum intrinſecum, diſtinctum a peccato ipſius Adami. Neque obeſt illud Apoſtoli ad Roman. 5. *Per inobedientiam unius peccatores conſtituti ſunt multi*, hoc enim debet intelligi in ſenſu cauſali, non formali, ut conſtat ex

verbis ſequentibus : *Ita & per unius obedientiam juſti conſtituuntur multi*. Nam per obedientiam Chriſti non conſtituimur juſti formaliter, ſed tantum effective, quatenus Chriſti obedientia eſt cauſa meritoria noſtræ juſtificationis.

Colligitur tertio, contra Durandum, Roffenſem, & alios, eſſentiam peccati originalis in reatu pœnæ non conſiſtere, nam obligatio ad pœnam, vel condignitas pœnæ eſt aliquid conſequens culpam, non vero ipſa culpa; ſicut condignitas meriti non eſt ipſa bonitas moralis actus boni, & honeſti, ſed aliquid eam conſequens. Unde quando Auguſtinus lib. 1. de nuptiis cap. 25. & 26. in reatu pœnæ eſſentiam peccati originalis conſtituere videtur, non accipit reatum formaliter, pro obligatione ad pœnam, ſed radicaliter, & fundamentaliter, pro radice ſcilicet, & fundamento talis obligationis, quod eſt privatio juſtitiæ originalis. Addo, quod in Scriptura Sacra interdum reatus nomine culpa intelligitur, ut patet ex illo Exodi 32. *Percuſſit Deus populum pro reatu vituli*, id eſt pro culpa adorationis vituli.

Colligitur quarto, peccatum originale non conſiſtere formaliter in habitu inclinante animam in bonum commutabile, ut in ultimum finem, ut docent aliqui ex noſtris Thomiſtis.

Probatur primo ex D. Thoma, qui nihil aliud in peccato originali cognoſcit, niſi pro materiali concupiſcentiam, & pro formali privationem originalis juſtitiæ, ait enim hic quæſt. 81. art. 3. *Peccatum originale materialiter eſt concupiſcentia, formaliter vero defectus originalis juſtitiæ* : Ergo cenſet peccatum originale non conſiſtere formaliter in habitu incli-

clinante animam in bonum commutabile. Unde quæſt. 5. de malo art. 2. dicit, quod *in peccato originali non eſt converſio, ſed ſola averſio, vel aliquid averſioni reſpondens, ſcilicet deſtitutio animæ a juſtitia originali, & ideo peccato originali non debetur pœna ſenſus, ſed ſolum pœna damni, ſcilicet carentiæ viſionis divinæ*. Quibus verbis hanc rationem contra prædictam ſententiam inſinuat: Si peccatum originale conſiſteret in converſione habituali ad creaturam, ut ad ultimum finem, deberetur parvulis pœnæ ſenſus pro culpa originali: conſequens eſt falſum, ut §. ſequenti oſtendemus: Ergo & antecedens. Probatur ſequela, pœna ſenſus debetur peccato ratione converſionis ad creaturam, ut paſſim docet D. Thomas, & conſtabit ex infra dicendis: Ergo ſi in parvulis detur ratione peccati originalis poſitiva converſio ad creaturam, ut ad ultimum finem, erit illis debita pœna ſenſus, ratione ejuſdem peccati.

Probatur ſecundo: Peccatum Adami non exiſtit modo: Ergo nequit cauſare habitum ad bonum commutabile inclinantem. Nec valet, ſi dicas, quod licet non exiſtat in ſe formaliter, exiſtit tamen virtualiter in ſemine corrupto, quod eſt inſtrumentum ad producendum hujuſmodi habitum. Nam ex peccato Adami nihil phyſicum poteſt produci in ſemine, per quod in ratione inſtrumenti ad producendum illum habitum conſtituatur: vel enim illud eſſet qualitas morbida, permanenter ipſi inhærens, vel qualitas fluida, & cito tranſiens, ſeu motio intentionalis, ſemen ſubordinans peccato Adami, ut cauſæ principali: Sed neutrum dici poteſt, ut conſtat ex dictis §. precedenti: Ergo ſemen non poteſt

eſt concurrere, ut inſtrumentum phyſicum ad productionem illius habitus ad bonum commutabile inclinantis.

Dices, ex hac ratione ſequi, quod etiam, juxta noſtram ſententiam conſtituentem peccatum originale in privatione juſtitiæ originalis, ſemen non poſſit per modum inſtrumenti phyſici ad ejus productionem concurrere, cujus oppoſitum §. præcedenti docuimus. Sed negatur ſequela, nam juxta ſententiam conſtituentem peccatum originale in privatione juſtitiæ originalis, non requiritur ad ejus efficientiam ſuperadditio alicujus virtutis poſitivæ in ſemine, ſicut neceſſaria eſt juxta opinionem conſtituentem illud in habitu inclinante ad bonum commutabile, ſed ſufficit vis quædam privativa, ſeu defectus vigoris ad communicandum juſtitiam originalem, quo pollebat in ſtatu innocentiæ, ut ibidem declaravimus.

Probatur tertio: Eodem modo philoſophari debemus de peccato habituali originali, ac de peccato habituali perſonali, cum eadem ſit ratio utriuſque, & plura non requirantur pro conſtituendo originali peccato, ex peccato perſonali Adami reſultante, quam pro conſtituendo habituali peccato perſonali, quod cauſatur ex peccato actuali aliorum hominum peccantium: Atqui peccatum habituale perſonale non conſiſtit in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile, ut in ultimum finem, ſed in privatione gratiæ ſanctificantis, ut voluntaria voluntate propria ejus, qui peccat, ut capite ſequenti oſtendemus; Ergo pariter peccatum habituale originale non conſiſtit formaliter in tali habitu, ſed in privatione juſtitiæ originalis, ut voluntaria voluntate capitis. Argu-

menta in contrarium capite ſequenti proponentur, & ſolventur.

Colligitur quinto, animam eſſe ſubjectum immediatum peccati originalis: Nam idem eſt ſubjectum privationis, & formæ, qua privat, v. g. cæcitas eſt in oculo, in quo ſubjectatur potentia viſiva: ſed anima eſt immediatum ſubjectum formæ, qua privat peccatum originale, nempe juſtitiæ originalis, quæ cum non diſtingueretur a gratia ſanctificante (ut oſtendimus, cum egimus de ſtatu innocentiæ) reſidebat immediate in eſſentia animæ, ſicut & ipſa gratia ſanctificans: Ergo eſt immediatum ſubjectum peccati originalis.

Dices: Anima non eſt capax culpæ, niſi mediante voluntate: Ergo culpa originalis non recipitur immediate in eſſentia animæ. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Peccatum eſſentialiter eſt voluntarium: At omne voluntarium ineſt animæ ratione voluntatis: Ergo anima non eſt capax culpæ, niſi mediante voluntate.

Reſpondeo negando Antecedens, loquendo de culpa habituali, & ad probationem ejus dico, peccatum habituale eſſe voluntarium per modum termini, non per modum actus: licet autem voluntarium etiam per modum termini debeat animæ competere media voluntate per modum cauſæ efficientis, non tamen neceſſarium eſt, quod eidem competat media voluntate per modum ſubjecti; unde culpa originalis poteſt in anima tanquam in ſubjecto recipi immediate.

§. VII.

§. VII.

Parvuli cum originali decedentes carebunt quidem viſione beata, ſed nullam pœnam ſenſus patientur; imo nec ullam ex pœna damni triſtitiam: non erunt tamen beati beatitudine naturali.

PRima pars eſt certa de fide, ut conſtat ex illo Joan. 3. *Niſi qui renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non poteſt introire in regnum Dei.*

Secunda vero, quæ eſt contra Gregorium Ariminenſem, Driedonem, & Florentium Conrium Minoritam, probatur primo ex Innocentio III. cap. *Majores, de baptiſmo, & ejus effectu*, ubi ait, quod *pœna originalis peccati eſt carentia viſionis Dei, actualis vero pœna peccati eſt gehennæ perpetuæ cruciatus*. Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia viſionis Dei, cum excluſione cruciatus gehennæ, alias eædem pœnæ correſponderent peccato originali, quæ actuali: Ergo, &c.

Probatur ſecundo ex SS. Patribus: Nazianzenus enim oratione in Sanctum lavacrum, loquens de parvulis in originali decedentibus, expreſſe dicit, quod illi *nec cæleſti gloria, nec ſuppliciis a juſto judice afficiuntur*. Ambroſius lib. de Abraham c. ultimo aſſerit illos habituros *pœnæ immunitatem, ſed non regni cæleſtis honorem*. Nyſſenus in oratione de infantibus, qui immatura morte abripiuntur, ait illos *neque in doloribus, neque in mæſtitia futuros eſſe*. Demum Auguſtinus lib. 5. contra Julian. cap. 8. alias 11. *Quis dubitaverit* (inquit) *par-*

vulos non baptizatos in damnatione omnium leviſſima futuros? qualis, & quanta erit, quamvis definire non poſſim, non tamen audeo dicere, quod eis, ut nulli eſſent, quam ut ibi eſſent, potius expediret. Quibus verbis in primis docet eos in damnatione omnium leviſſima eſſe futuros, quod non eſſet verum, ſi aliquam penam ſenſus ſuſtinerent; mitior enim procul dubio, & tolerabilior erit eorum damnatio, ſi ab omni pœna ſenſus immunes ſint, & ſolam penam damni patiantur. Deinde innuit hanc de proditore Juda ſententiam, *melius erat illi, ſi natus non fuiſſet*, non poſſe parvulis illis accommodari; quod falſum eſſet, ſi illi pœna ignis torquerentur; nam licet non eſſe ſecundum ſe non ſit appetibile, utpote pura boni privatio, bene tamen inquantum eſt ablativum cruciatus, & pœnæ, ut docet D. Thomas in Supplem. qu. 98. art. 3.

Addo, quod idem Auguſtinus lib. 3. de libero arbitr. cap. 23. agens de iiſdem parvulis ait. *Metuendum non eſt, ne cum vita eſſe potuerit media inter recte factum, & peccatum, etiam ſententia Judicis media eſſe non poſſit inter præmium, atque ſupplicium*: At ſi parvuli paterentur pœnam damni, & ſenſus, illorum ſententia non eſſet media inter præmium, & ſupplicium, ut de ſe patet: Ergo ex mente Auguſtini parvuli in peccato originali decedentes ſola pœna damni puniuntur.

Nec valet, ſi dicas, ſententiam parvulorum ideo ab Auguſtino mediam inter præmiū, & ſupplicium conſtitui, quia mitiori pœna, quam adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos unus mitius alio punitur, & homines mitiori pœna, quam Dæmones regulariter loquendo ſunt puniendi,

& ta-

& tamen nemo dicet, adultum minori pœna puniendum habiturum, vel auditurum mediam ſententiam inter præmium, & ſupplicium: Ergo ſi parvuli pœnam ſenſus, & damni paterentur, male Auguſtinus aſſereret, mediam eſſe inter præmium, & ſupplicium parvulorum ſententiam.

Probatur tertio eadem pars hoc diſcurſu. Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna ſenſus non eſt proportionata culpæ originali: Ergo culpa originalis non punitur pœna ſenſus. Major conſtat, minor verò oſtenditur primo: Pœna ſenſus contingit per paſſionem hujus particularis perſonæ, peccatum autem originale non eſt per voluntatem perſonæ, ſed per voluntatem naturæ: Atqui puniri per paſſionem perſonalem, non eſt proportionatum cum hoc, quod eſt peccaſſe non per propriam voluntatem, ſed per voluntatem alienam; Ergo pœna ſenſus non eſt proportionata cum peccato originali. Secundo: Peccatum originale non eſt propria voluntate contractum: Sed pœna ſenſus debetur peccato, ratione propriæ voluntatis, juxta illud Bernardi ſerm. 3. de reſurrectione: *Tolle propriam voluntatem, & infernus non erit. Nihil ardebit in inferno, præter propriam voluntatem*: Ergo pœna ſenſus non eſt proportionata, nec debita peccato originali: Tertio: Acerbitas pœnæ ſenſibilis reſpondet delectationi culpæ, ut conſtat ex illo Apocal. 18. *Quantum glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*: Sed in peccato originali nulla delectatio reperitur: delectatio enim operationem conſequitur, peccatum autem originale non conſiſtit in operatione: Ergo pœna ſenſus non reſpondet origina-

ginali peccato, nec proportionem habet cum illo. Demum Eccleſia in imponenda pœna peccatis debita, imitatur ordinem, & modum præſcriptum a divina juſtitia in punitione peccatorum: Sed Eccleſia nullam pœnam poſitivam imponit pro peccato originali: Ergo cenſet, pęnam ſenſibilem non eſſe proportionatam tali pecato, nec infligi pro illo a divina juſtitia.

Tertia pars noſtræ aſſertionis, nempe quod parvuli in originali decedentes nullam patiantur ex pœna damni triſtitiam, probata manet contra Bellarminum, Valentiam, & alios Recentiores, ex dictis in probatione præcedentis. Gregorius enim Nyſſenus ſupra relatus ait, quod illi parvuli neque in doloribus erunt, neque in mæſtitia; & Auguſtinus loco ſupra citato dicit, quod pœna illorum erit mitiſſima, quod falſum eſſet, ſi ratione beatitudinis amiſſæ, dolorem, & triſtitiam interiorem ſentirent; cum dolor, quem damnati ſentiunt, ob amiſſam beatitudinem, graviſſimus ſit, ac major dolore ſenſibili ab igne inferni cauſato, ut docet Chyſoſtomus, homil. 24. in Matth. & homil. 47. ad populum Antiochenum, his verbis: *Ego autem illius gloriæ amiſſionem gehennæ multo amariorem eſſe dico*. Demum Auguſtinus profitetur ſe non audere aſſerere, parvulos ſine baptiſmo morientes tanta pœna eſſe plectendos, ut eis non eſſe natos potius expediret: Si autem illi ex amiſſione beatitudinis dolorem, & mæſtitiam interiorem ſentirent, melius ipſis eſſet omnino non eſſe, cum talis dolor, ut diximus, graviſſimus ſit, & major dolore ſenſibili per pœnam ſenſus incuſſo: Ergo illi parvuli nullam patiuntur triſtitiam ex

amiſ-

amiſſione beatitudinis, & pœna damni. Id etiam oſtendit ratio principalis [pro] priori parte adducta: Ideo enim illi parvuli non puniuntur pœna poſitiva ſenſus, quia peccatum originale delectationem non infert, nec eſt propria, ſed aliena voluntate commiſſum: ſed hæc ratio pari efficacia militat contra triſtitiam, & dolorem interiorem ortum ex carentia beatitudinis: Ergo illi parvuli nullum de tali carentia mœrorem, & triſtitiam interiorem concipiunt. Addo, quod ex hac ſententia ſequitur, parvulos eſſe torquendos verme conſcientiæ; quod eſt abſurdum. Sequela probatur: Si parvuli triſtarentur de beatitudine amiſſa, etiam triſtarentur, & dolerent de culpa originali, etſi aliena voluntate cauſata, ſine ſpe remiſſionis illius: Sed in hoc vermis conſcientiæ damnatorum conſiſtit: Ergo ſi admittatur triſtitia, & afflictio interior in parvulis de amiſſa beatitudine, debet conſequenter in illis admitti vermis conſcientiæ, ſicut in aliis damnatis.

Quarta demum pars, quæ denegat illis parvulis naturalem beatitudinem, probatur contra Catharinum aſſerentem parvulos cum originali decedentes, poſt diem judicii, non ſolum carituros omni dolore tum interno, tū externo, ſed etiam fore beatos, ac felices, & in quodam veluti paradiſo terreſtri perpetuo vitam acturos, plenos ſapientia, & virtutibus, ſua ſorte optime contentos, Deum toto corde diligentes, & laudantes, Angelorum denique colloquio, & revelationibus ſæpe fruentes. Probatur, inquam, hæc quarta pars noſtræ aſſertionis, & hæc Catharini ſententia confutatur in primis, quia beatitudo naturalis non eſt compoſſibilis cum averſione a

Deo

Deo authore naturæ, ſicut nec ſupernaturalis cum averſione a Deo ut authore ſupernaturali: Sed parvuli ratione culpæ originalis ſunt averſi a Deo, nedum ut authore gratiæ, ſed etiam ut naturæ conditore, cum peccatum originale utramque averſionem contineat, & juxta communiorem Theologorum ſententiam una averſio non poſſit ſtare ſine alia, ſuppoſita elevatione naturæ humanæ in finem ſupernaturalem: Ergo non ſunt beati beatitudine naturali.

Deinde impugnatur eadem ſententia hoc diſcurſu: Parvuli in originali decedentes in infernum, ſeu in lymbum deſcendunt, ibi perpetuo in tenebroſo, & caliginoſo loco manſuri: At cum hujus loci habitatione non poteſt ſtare naturalis felicitas: Ergo illi non erunt beati beatitudine naturali. Minor conſtat, major vero probatur primo ex Auguſtino ſerm. 14. de verbis Apoſtoli, ubi expreſſe docet, non eſſe locum medium inter regnum, & infernum: Sed parvuli poſt judicium non erunt in loco regni, ſcilicet in cœlo empyreo: Ergo erunt in inferno, ſeu in lymbo, qui nomine inferni in Scriptura deſignatur, ut conſtat ex illo Geneſ. 37. ubi Jacob, mortem filii ſui Joſeph deplorans, dixit: *Deſcendam ad filium meum lugens in infernum*. Secundo probatur eadem major ex eo, quod juxta communem Theologorum ſententiam judicium particulare cujuslibet, & judicium univerſale eandem continent ſententiam: Sed animæ parvulorum cum peccato originali decedentium in particulari judicio deſtinātur ad lymbum: Ergo poſt univerſale judicium in eodem loco manebunt. Tertio eadem major ſuaderi poteſt ex communi doctri-

na

na Theologorum aſſerentium, quod poſt univerſale judicium omnia elementa ſuum ſitum naturalem poſſidebunt, ita ut ignis ſupra aerem, aer ſupra aquam, & hæc ſupra terram, terraque aquis omnino cooperta ſit. Cum enim (inquiunt) aqua initio mundi totam ambiret terram, ut natura ejus poſtulare videbatur, ac deinde juſſu Dei in locum unum congregata fuerit, ut ſupereſſet locus in terra generationi animalium, & plantarum, generatione iſta ceſſante cum motu corporum cœleſtium, ratio ipſa, & natura rerum poſtulat, ut aqua ad locum priſtinum revertatur, totamque cooperiat ſuperficiem terræ: Ergo infantes poſt univerſale judicium non habitabunt ſuper faciem terræ, ut docet Catharinus (niſi in aquis ad inſtar piſcium natare dicantur, quod ridiculum eſt) ſed in lymbo, loco ſubterraneo, & tenebroſo, incluſi manebunt.

Objicies primo contra ſecundam partem aſſertionis: Parvulis in extremo judicio dicetur Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt Diabolo, & Angelis ejus*: Sed nomine ignis æterni, Diabolo, & Angelis ejus parati, intelligitur æterna pena ſenſus: Ergo illam parvuli ſuſtinebunt. Major probatur; nam verba illa Chriſti ad omnes referuntur, qui in ſiniſtra ſunt collocandi, ſcilicet ad omnes reprobos: Sed parvuli non erunt in dextra, ſed in ſiniſtra. Ergo ſententia illa Chriſti non ſolum ad adultos, ſed etiam ad parvulos eſt dirigenda. Unde Auguſtinus ſerm. 14 de verbis Apoſtoli, & lib. de fide, & operibus cap. 3. affirmat, parvulos ſine baptiſmo decedentes ituros in ignem æternum. Et Gregorius lib. 8. moral. dicit, quod, *licet illi ex*

pro-

proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt. Item Fulgentius de fide ad Petrum cap. 17. *Firmiſſime tene, & nullatenus dubites, non ſolum homines jam ratione utentes, verum etiam parvulos, ſi ſine Sacramento baptiſmatis de hoc ſæculo tranſeunt, ignis æterni ſupplicio puniendos; quia etſi peccatum propriæ actionis non habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione traxerunt.*

Reſpondeo, conceſſa majori, negando minorem, nempe quod nomine ignis æterni pœna ſenſus determinate intelligatur: nam juxta phraſim Scripturæ, nomine ignis quælibet pœna deſignatur, ut docet Auguſt. quæſt. 9. in Joſue, & patet ex illo Pſal. 65. *Tranſivimus per ignem, & aquam, & eduxiſti nos in refrigerium.* Unde hoc nomine Chriſtus pœnam damni pro parvulis, & ſenſus pro adultis ſignificavit. Eodem modo intelligendi, & interpretandi ſunt Auguſtinus, & Fulgentius, dum docent pueros ſine baptiſmo decedentes igne torqueri; loquuntur enim metaphorice, & nomine ignis pœnam damni ſignificant. Ita docent S. Thomas qu. 5. de malo art. 2. ad 1. & in 2. diſt. 33. qu. 2. art. 1. ad 1. D. Bonaventura ibidem ar. 3. qu. 1. ad 1. & Gloſſa in cap. *Nulla* de conſecrat. diſt. 4. Quod vero hæc interpretatio legitima ſit, conſtat primo, quia intentum Auguſtini erat contra Pelagianos ſuadere, parvulos non eſſe felicitate æterna donandos: At hoc ſufficienter convincitur, nomine ignis accipiendo æternum ſupplicium, nempe æternam pœnam damni, cum qua æterna felicitas nequit conjungi: ergo ſic accipiendus eſt. Secundo, quia Fulgentius aſſerit pertinere ad fidem, quod parvuli in originali decedentes ignis

æterni

æterni ſupplicio puniantur : Nullus autem ſine manifeſto errore aſſerere poteſt, dogma fidei eſſe, quod illi parvuli æternum cruciabuntur pœna ſenſus, ſed ſolum quod ſint damnati, & æternum puniendi pœna damni: Ergo Fulgentius nomine ignis pœnam damni ſignificare voluit. Unde Gloſſa ſupra citata ſic ait: *Carentia viſionis Dei eſt pœna ignis, de qua intelligendus eſt canon* Firmiſſime, *deſumptus ex Fulgentio*. Tertio, ſi D. Auguſtinus in rigore accipiatur, ſecum conciliari non poterit, nam aliis locis ſupra relatis aperte docet, parvulos nullam pœnam ſenſus ſuſtinere.

Ex his intelliges, quod quando idem S. Doctor ſerm. 14. de verbis Apoſtoli ait: *Dominus judi caturus, duas partes facturus, dextram, & ſiniſtram, ſiniſtris dicturus eſt: Ite in ignem æternum: dextris: Venite benedicti*, &c. *Nullus relictus eſt locus medius, ubi ponere queat infantes*, explicandus eſt, cum S. Thoma ſupra citato, de loco medio ad ſenſum Pelagianorum, qui volebant tales parvulos alicubi habituros felicitatem extra regnum cęlorum.

Objicies ſecundo: Cum parvuli in hac vita corporales ærumnas, & dolores ſuſtineant, ſi poſt mortem ab omni pœna ſenſus ſint immunes, ſequitur, illos eſſe melioris conditionis poſt mortem, quam ante mortem: At hoc videtur abſurdum: Ergo & illud.

Reſpondeo negando ſequelam majoris: melius enim eſt omnes ſuſtinere miſerias, cum aptitudine ad videndum Deum, quam omni pœna ſenſus carere, ſine hujuſmodi aptitudine.

Objicies tertio: Veniale peccatum, quod levius eſt originali, in altera vita punietur pœ-

na

na ſenſus. Ergo multo magis originale eadem pœna punietur. Sed nego conſequentiam, & paritatem; nam peccatum veniale, quamvis ſit levius originali, eſt tamen voluntarium voluntate propria, & habet aliquam converſionem, & delectationem inordinatam, ſecus autem peccatum originale: Unde cum pœna ſenſus correſpondeat propriæ voluntati, & converſioni, ac delectationi inordinatæ, non mirum, ſi illud in altera vita pœna ſenſus puniatur, iſtud vero ſola pœna damni.

Objicies quarto contra tertiam partem aſſertionis: Omnis adultus damnatus triſtabitur, ſentietque maximum dolorem,& afflictionem interiorem ob amiſſam beatitudinem; quia talis amiſſio, ſeu carentia eſt maximum ipſorum malum, utpote eos privans maximo bono, nempe viſione beatifica: Ergo ſimiliter ob eandem rationem amiſſio, ſeu carentia beatitudinis triſtitiam, & afflictionem cauſabit in parvulis.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem: Rationem diſcriminis aſſignat D. Thomas in 2. diſt. 33. q. 2. art. 2. his verbis: *Quia omnis homo uſum liberi arbitrii habens proportionatus eſt ad vitam æternam conſequendam, quia poteſt ſe ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur, ideo ſi ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amittet illud, quod ſuum eſſe poſſibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam æternam haberent, quia neque eis debebatur ex principiis naturæ, cum omnem naturalem facultatem excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum conſequerentur, & ideo nihil omnino dolebunt de carentia viſionis divi-*

næ,

næ, imo magis gaudebunt de hoc, quod participabunt multum de divina bonitate, & perfectioribus naturalibus.

Dices: Etſi beatitudo non fuerit in poteſtate parvulorum, ratione voluntatis propriæ, fuit tamen illis poſſibilis voluntate capitis: Sed hoc ſufficit, ut rationabiliter doleant de illius amiſſione: Ergo dolorem habebunt de amiſſa beatitudine. Probatur Minor: Si quis patrimonio privetur ob parentis delictum, non minus dolet, quam ſi propria culpa exhæredetur, & tamen tunc patrimonium non fuit in illius poteſtate, ſicut nec culpa parentis: Ergo amiſſio boni non exiſtentis in ſubjecti poteſtate dolorem rationabilem cauſat.

Reſpondeo nagando minorem, & ad ejus probationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam, & paritatem. Ratio autem diſcriminis eſt, quia ad proprium patrimonium quilibet eſt ordinatus ab intrinſeco, habetque naturale jus ad illud, & ideo ſive aliena, ſive propria culpa aliquis exhæredetur, rationabiliter dolet: ad gloriam autem habendam nullum jus præceſſit in parvulis, vel ſi præceſſit, dependet omnino ab extrinſeco, & ideo ob amiſſam beatitudinem non poſſunt triſtari rationabiliter; quemadmodum nullus ſapiens homo affligitur de hoc, quod non poſſit volare ſicut avis, vel quia non eſt rex, vel imperator, quia hoc non eſt ei debitum.

Objicies quinto contra ultimam partem aſſertionis: Parvuli ob peccatum originale nulla privantur perfectione ſibi naturaliter debita, ut conſtat ex communi Theologorũ axiomate, aſſerente naturalia poſt peccatum integra-

grare manſiſſe: ſed beatitudo naturalis eſt perfectio homini debita: Ergo illa parvuli non privantur ob culpam originalem. Unde D. Thomas quæſt. 5. de malo art. 2. ait, *per peccatum originale privari hominem jure ad beatitudinem ſupernaturalem, quod juſtitia originalis præſtabat, non autem jure ad bona naturalia.*

Confirmatur: Deus in reſurrectione generali, non obſtante culpa originali, concedet infantibus in originali deceſſis plura dona gratuita, ut immortalitatem, impaſſibilitatem, & quantitatem, ſeu magnitudinem, quam habituri eſſent, ſi ad adultam ætatem perveniſſent: Ergo multo minus denegabit illis beatitudinem naturalem.

Reſpondeo, conceſſa majori, negando minorem, nam licet naturalis beatitudo ſit entitative naturalis, non tamen eſt naturalis poſſeſſive ex principiis naturæ humanæ debitis; unde in ſtatu naturæ puræ homo illam non conſequeretur, niſi ex ſpeciali auxilio Dei conditoris naturæ, ut diximus agendo de ſtatu naturæ puræ, & magis conſtabit ex dicendis in tractatu de gratia. Ex quo patet ad teſtimonium D. Thomæ: nam S. Doctor cum ait per peccatum originale non privari hominem *jure ad bona naturalia*, loquitur de bonis naturalibus entitative, & poſſeſſive, id eſt quæ ex principiis naturæ humanæ debitis poſſidentur, de quibus etiam intelligendum eſt commune illud Theologorum effatum: *Naturalia poſt peccatum integra remanſerunt.*

Ad confirmationem, conceſſo antecedente, neganda eſt conſequentia, & paritas: nam dona illa non ſunt cum peccato originali incompoſſibilia; naturalis autem beatitudo

cum

cum illo ſtare non poteſt, quia, ut ſupra dicebamus, beatitudo naturalis importat converſionem in Deum ut authorem naturæ, peccatum vero originale a Deo nedum ut authore gratiæ, ſed etiam ut conditore naturæ avertit.

Objicies ultimo: Si parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes manerent poſt diem judicii perpetuo incluſi in lymbo, eique alligati, penam ſenſus paterentur per alligationem ad talem locum; ſicut Dæmones, & animæ ſeparatæ, in inferno, vel purgatorio exiſtentes, torquentur pœna ſenſus, per alligationem ad ignem corporeum. Sed negatur ſequela, & paritas, etſi enim illi parvuli debeant perpetuo includi in lymbo, eique alligari, quia tamen non apprehendunt illum locum, & talem detentionem, & alligationem, ut ſibi diſconvenientem, & nocivam, ſubindeque ex illa non triſtantur, nec ei reluctantur, nullam pœnam ſenſus ex ea patiuntur. E contra vero, cum Dæmones, & animæ in inferno, vel purgatorio exiſtentes apprehendant alligationem ad ignem corporeum, ut nocivam, & ipſorum libertati contrariam, ac diſconvenientem, ſubindeque ex ea valde triſtentur, & affligantur, talis alligatio in illis penæ ſenſus rationem habet. Solutio eſt D. Thomæ q. 26. de verit. ar. 1. ad 5.

Ex dictis perfecte intelliges ſtatum parvulorum in peccato originali decedentium. Illi enim nulla pena poſitiva puniuntur, ſed tantum penis privativis, nimirum carentia gloriæ, & naturalis beatitudinis, abſque eo quod ex hoc aliquem merorem, ſeu triſtitiam concipiant. Erunt poſt diem judicii, quoad corpora, integri, nulloque membro carebunt, ejuſdemque quantitatis, ſeu magnitudinis,

quam

quam habituri fuiſſent,ſi ad adultam perveniſſent ætatem, eo quod Dei opera perfecta ſint, & reſurrectio corporum ſit opus divinæ virtutis. Quoad animas vero, illæ aliqua objecta naturalia cognoſcent, per ſpecies a Deo infuſas in ſtatu ſeparationis: nam omnem cognitionem ipſis denegare, improbabile cenſet D. Thomas in 2. diſt. 33. quæſt. 2. art. 2. Dei etiam conditoris naturæ aliquam cognitionem habebunt, non tamen undequaque perfectam, quæ ad beatificandum illos beatitudine naturali ſufficiat. Demum Deum authorem naturæ diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim ſtare non poteſt cum averſione a Deo conditore naturæ, quæ in peccato originali includitur) ſed dilectione imperfecta, quæ fertur in Deum, prout eſt eſſendi naturale principium, ut docet D. Thomas loco mox citato, in reſp. ad ultimum argumentum.

CAPUT VII.

De peccato habituali perſonali.

PEccatum habituale aliud eſt originale, quod per generationem transfunditur, & reſultat in nobis ex peccato actuali Adami, quo Dei præceptum in Paradiſo terreſtri violavit, de quo egimus capite præcedenti: aliud perſonale, quod reſultat ex peccato actuali a nobis commiſſo, & in nobis remanet, donec per contritionem, & infuſionem gratiæ auferatur, vocaturque a D. Thoma, & aliis antiquis Theologis *macula peccati*, ad ſimilitudinem maculæ in rebus corporalibus. Nam ſicut aliquod corpus maculari dicitur, quan-

quando ex contactu, & commixtione alterius nativum amittit ſplendorem, ſeu nitorem, ut veſtis, cum inficitur luto, vel oleo; ita anima maculam ſpiritualem contrahit, dum inordinato voluntatis affectu, qui eſt veluti quidam animæ tactus, creaturæ adhærens, perdit nitorem, ſeu ſplendorem, quem habet ex refulgentia luminis divinæ ſapientiæ, & gratiæ ſanctificantis. Unaquæque enim res ſicut unione ad nobiliora perficitur, ita permixtione cum inferioribus deturpatur, & vileſcit; non enim dicimus argentum eſſe impurum ex permixtione auri, quo melius, & pretioſius evadit, ſed ex permixtione plumbi, vel ſtanni, quo inficitur, & vitiatur. Unde D. Thomas, poſt Auguſtinum, opuſc. 61. recte ait, *Animam mediam inter Deum, & creaturas, converſione ad Deum illuminari, meliorari, & perfici, & converſione ad creaturas obtenebrari, deteriorari, & corrumpi*. Difficultas ergo eſt, in quo conſiſtat hæc macula peccati, quæ a Theologis recentioribus *peccatum habituale* appellatur, non quod ſemper ſupponat habitum vitii productum, ſed quia permanet, & eandiu durat, quandiu non eſt per veram pœnitentiam retractatum, ut conſtabit ex infra dicendis.

Dico ergo primo, maculam peccati, ſeu peccatum habituale perſonale non eſſe habitum inclinantem voluntatem ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem. Eſt contra illos Thomiſtas, qui docent, peccatum habituale originale conſiſtere in converſione habituali ad creaturam, eodem enim modo de peccato habituali perſonali philoſophandum exiſtimant.

Probatur primo concluſio ex D. Thoma in

4. diſt.

4. diſt. 18. quæſt. 1. artic. 2. in *ſed contra*, ubi ſic diſcurrit: *Ex peccato non remanet poſitive aliquid in anima, niſi diſpoſitio, vel habitus, quæ conſequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit: Sed macula non eſt diſpoſitio ex actu cauſata, nec habitus, quod patet ex hoc, quod diſpoſitio, & habitus poſſunt ſine gratia deſtrui per contrariam conſuetudinem; macula autem ſine gratia non auffertur: Ergo macula non ponit aliquid poſitive in anima.*

Confirmatur: Per juſtificationem tollitur omnino macula peccati, & tamen non tolluntur omnino pravæ diſpoſitiones, & habitus vitioſi: Ergo macula peccati non eſt prava aliqua diſpoſitio, vel habitus.

Probatur ſecundo: Finis ultimus peccatoris eſt bonum proprium, & privatum ipſius, ut infra oſtendemus, cum agemus de peccato mortali: At circa bonum proprium, & privatum nullus conſtituitur habitus, cum voluntas, utpote inclinatio totius ſuppoſiti, ſit circa tale bonum per ſe ſufficienter diſpoſita, ut in tractatu de virtutibus in communi oſtenſum eſt: Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale non conſiſtit in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem.

Probatur tertio: Habitus non generantur, nec deſtruuntur, niſi per plures actus repetitos, ut communiter docent Philoſophi: Sed macula peccati per unicum actum peccaminoſum cauſatur in anima, & per unicum charitatis, & contritionis actum deletur: Ergo non eſt habitus.

Dico ſecundo, maculam peccati mortalis, ſeu peccatum habituale, quatenus eſt mortale, eſſe privationem nitoris gratiæ ſanctifican-

cantis, cum reſpectu ad actum peccati præcedentem, a quo cauſatur.

Probatur primo ex D. Thoma hic quæſt. 86. art. 1. ad 3. ubi ſic ait: *Macula non eſt aliquid poſitive in anima, nec ſignificat privationem ſolam, ſed ſignificat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum*. Quo nihil clarius, & expreſſius in favorem noſtræ concluſionis dici poteſt.

Probatur ſecundo: Id, quod primo, & per ſe excluditur per juſtificationem, eſt macula peccati, ſeu peccatum habituale, cum juſtificatio impii ſit remiſſio peccatorum, ut oſtendit D. Thomas infra quæſt. 113. art. 1. Sed quod primo, & per ſe excluditur per juſtificationem, eſt privatio gratiæ, cum ejus infuſio ſit terminus ad quem juſtificationis, ut Theologi docent in Tractatu de gratia. Unde S. Doctor ibidem art. 2. ait, quod *non poſſet intelligi remiſſio culpæ, ſi non adeſſet infuſio gratiæ*. Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale in privatione nitoris gratiæ ſanctificantis conſiſtit,

Probatur tertio: Per illud homo conſtitui debet peccator, & injuſtus habitualiter, cujus oppoſitũ conſtituit illum habitualiter ſanctum, & juſtum, cum denominationes oppoſitæ a formis, ſeu rationibus oppoſitis petendæ ſint: Sed gratia ſanctificans immediate conſtituit hominem ſanctum, & juſtum habitualiter: Ergo ejus privatio immediate illum denominat, & conſtituit peccatorem, & injuſtum habitualiter, & per conſequens in tali privatione ipſum peccatum habituale formaliter, & immediate conſiſtit.

Dixi vero, peccatum habituale, *quatenus eſt mortale*, conſiſtere in privatione gratiæ ſancti-

ficantis, quia ſi loquamur de peccato habituali ſecundum ſe, & abſtrahendo a mortali, conſiſtit in privatione conformitatis ad legem, ſeu rectitudinis rationis; talis enim privatio ex quocumque peccato in anima relinquitur, ex ſolo autem peccato mortali privatio gratiæ ſanctificantis. Unde S. Thomas hic artic. 1. utriuſque privationis meminit, dum ait: *Anima hominis duplicem habet nitorem* (quo privatur per peccatum) *unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in ſuis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, ſcilicet ſapientiæ, & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene, & decenter agendum.*

Dixi etiam maculam peccati mortalis eſſe privationem nitoris gratiæ, *ut dicit reſpectum ad actum peccati præcedentem, a quo cauſatur;* quia ut macula illa habeat rationem culpæ, & peccati habitualis, debet eſſe moralis, & voluntaria; ſubindeque connotare actum voluntatis, a quo fuit cauſata. Ex quo facile intelligitur, quomodo licet privatio gratiæ non ſit niſi una in unoquoque peccatore, ſint tamen in eo maculæ ſpecie diverſæ, ſecundum diverſitatem ſpecificam peccatorum, ex quibus reſultat, ut docet D. Thomas loco citato, *& eſt ſimile* (inquit) *de umbra, quæ eſt privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & ſecundum diverſitatem corporum objectorum diverſificantur umbræ*. Ex quo ſolutum manet præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum, inde petitum, quod cum privatio gratiæ unica ſit, & ejuſdem ſpeciei in quolibet peccatore, ſi in illa eſſentialiter conſiſteret macula peccati, ſeu peccatum habituale, illud non eſſet niſi unum ſpecie, etiam poſt

multa

multa peccata diverſæ ſpeciei ab illo commiſſa: quod fundamentum, ut conſtat ex dictis, ruinoſum eſt. Unde idem S. Doctor in 2. diſt. 32. quæſt. 1. artic. 1. ad 2. *Cum omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant, quod gratiam tollunt, non tamen omnium eſt una macula, ſed diverſa, ſecundum quod defectus gratiæ ad diverſas cauſas refertur: unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens eſt macula illius peccati, & ſic de aliis.*

Objicies primo contra primam concluſionem: Homo tranſacto actu peccati non ſolum manet habitualiter averſus a Deo, ſed etiam cõverſus habitualiter ad creaturam, ſeu ad bonum proprium, & privatum, tanquam in ultimum finem: Sed hæc converſio fieri nequit niſi per habitum poſitivum moraliter malum: Ergo in peccatore, tranſacto actu peccati, remanet habitus aliquis moraliter malus, inclinans ejus voluntatem ad bonum propriũ, & privatum, tanquam in ultimum finem, in quo peccatum habituale conſiſtit.

Confirmatur: Peccatum actuale conſiſtit in poſitiva tendentia ad objectum diſſonum regulis morum, ſeu in actuali converſione ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem, ut capite ſequenti oſtendemus: Ergo peccatum habituale ex actuali relictum, & cauſatum in ſimili tendentia, ſeu converſione habituali debet conſiſtere.

Ad objectionem, conceſſa majori, nego minorem, cum enim ad rationem commũnem boni proprii, & privati voluntas per ſeipſam ſit ſufficienter determinata, & inclinata, ſicut quælibet alia potentia ad rationem communem ſui objecti, non indiget habitu eam determinante, & inclinante ad tale bonum,

neque eſt capax illius, ipſa quippe inclinatio eſſentialis præſtat eminentius quidquid præſtare poſſet habitus.

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam, & paritatem: Ideo enim peccatum actuale in tendentia ad objectum diſſonum regulis morum conſiſtit, quia primum, quod in illo intelligitur, eſt poſitiva tendentia in objectum prohibitum; privatio vero gratiæ, aut rectitudinis actui debitæ conſequenter tantum, & ſecundario ad illud ſe habet: primum autem, quod intelligitur in peccatore remanens, tranſacto actu peccati, non eſt habitualis tendentia in objectum prohibitum, ſeu converſio habitualis ad bonum commutabile, ſed privatio gratiæ, & charitatis, ex qua oritur tota perverſitas, quæ in habituali converſione ad bonum proprium, & privatum reperitur.

Objicies ſecundo contra ſecundam concluſionem: Si quis in puris naturalibus, ſeu in ſtatu naturæ puræ poſitus graviter peccaret, ex tali peccato maculam contraheret: At non haberet privationem gratię, ſed ſolam ejus negationem, cum in tali ſtatu natura humana ad ordinem gratiæ non eſſet elevata: Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale non conſiſtit formaliter in gratiæ privatione.

Reſpondeo, peccatum habituale in ſtatu naturæ puræ fore alterius rationis, quam modo eſt, ac proinde habiturum aliud conſtitutivum, nempe privationem ſubjectionis, ſeu converſionis in Deum, ut ultimum finem naturalem.

Hanc reſpōſionem improbat Author Theologiæ mentis, & cordis tomo 4. pag. 846. & ait id nequaquam dici poſſe: Tum quia eſſentia

tia peccati mortalis, qua mortalis, eſt læſio divinæ gratiæ, amicitiæ, & charitatis: Ergo macula ex illo peccato conſurgens eſt privatio illius gratiæ, amicitiæ, & charitatis. Tum etiam, quia in ſtatu naturæ puræ per peccatum mortale homo eam maculam contraheret, quæ in ſola poſſet juſtificatione abſtergi, cum juſtificatio ſit remiſſio peccatorum: non poſſet vero tunc juſtificari, niſi per gratiæ infuſionem, quia non eſt aſſignabilis alia juſtificationis forma: Ergo, &c.

Verum hæc frivola ſunt, & multo ſudore non indigent, ut ſolvantur. Ad primum enim reſpondetur, quod licet in ſtatu naturæ elevatæ ad ordinem ſupernaturalem, per gratiam, & charitatem, peccatum mortale, qua tale, ſit læſio divinæ gratiæ, & charitatis, atque amicitiæ Dei ſupernaturalis, ſecus tamen in ſtatu naturæ puræ, cum in eo nec eſſet gratia, nec charitas, nec amicitia Dei ſupernaturalis, ſed ſolum amor Dei, ut authoris naturæ, & converſio in illum ut finem naturalem; unde in illo ſtatu peccatum mortale, qua tale, ſolum talem dilectionem, & converſionem excluderet.

Ad ſecundum nego, quod in ſtatu naturæ puræ remiſſio peccati, & juſtificatio hominis non poſſet fieri ſine infuſione gratiæ habitualis; cum enim peccatum habituale hominis in ſtatu naturæ puræ conſtituti, & ad finem ſupernaturalē non elevati non eſſet privatio gratiæ, aut rectitudinis ſupernaturalis, ſed tantum converſionis in Deum, ut finem naturalem, per hujuſmodi converſionem poſſet tolli, cum privatio tollatur per formam ipſi directe oppoſitam, ſubindeque poſſet tunc peccator juſtificari per actum dilectionis efficacis Dei, ut authoris naturæ, adjuncto

favore Dei extrinſeco, condonantis rationem offenſæ. Alioquin, ſi in ſtatu naturæ puræ, ad remiſſionem, & expulſionem peccati neceſſaria eſſet infuſio gratiæ habitualis, vel alterius doni ſupernaturalis, ſequeretur impoſſibilem eſſe remiſſionem peccatorum, manente homine in illo ſtatu; cum per infuſionem gratiæ habitualis, vel alterius doni ſupernaturalis educeretur homo a ſtatu naturæ puræ, & conſtitueretur in ſtatu gratiæ. Unde ſi vera eſſet hujus Authoris ſententia, homo manens in ſtatu naturæ puræ neceſſario eſſet miſer, quippe qui ſemel lapſus in peccatum, nullum haberet medium, quo poſſet juſtificari, & beatitudinem naturalem, ad quam eſſet ordinatus, conſequi. Ex quo ulterius ſequeretur, ſtatum naturæ puræ eſſe impoſſibilem, & divinæ providentiæ repugnantem, cum divinæ providentiæ ſuavitati repugnet, hominem in aliquo ſtatu condere, in quo neceſſario ſit miſer, & ſuum ultimum finem, ac beatitudinem naturalem conſequi non valeat. Quare idem Author hac ratione ductus, tomo 5. pagina 23. negat ſtatum naturæ puræ eſſe poſſibilem. Cur ergo hic in vanum laborat in aſſignanda ratione formali, per quam peccatum habituale in ſtatu illo conſtitueretur, & forma, per quam homo lapſus in peccatum mortale juſtificaretur? Debebat conformiter ad ſua principia reſpondere ad argumentum propoſitum, majorem eſſe de ſubjecto non ſupponente, cum ſtatus naturæ puræ impoſſibilis ſit.

Ex dictis confutata manet ſententia Scoti, & Nominalium, aſſerentium maculam peccati, ſeu peccatum habituale conſiſtere in reatu, ſeu condignitate pœnæ, ex actu pecca-

ti

ti conſecuta. Etenim non ideo aliquis eſt peccato ſordidus, & maculatus, quia dignus eſt pœna, ſed idcirco pœna dignus eſt, quia peccati macula inficitur.

Excluſa etiam manet ex dictis opinio Vaſquesii, exiſtimantis peccatum habituale, ſeu maculam eſſe duntaxat denominationem extrinſecam a præterito actu peccati, donec per pœnitentiam retractetur, perſeverante petitam. Macula enim eſt quid intrinſecum, ſicut nitor gratiæ, quo privat; unde ſicut eſſe ſanctum, & mundum oritur a forma aliqua intrinſeca, & permanente, nempe gratia habituali animæ inhærente, ut de fide certum eſt, ita eſſe maculatum, immundum, & peccatorem, non eſt ſola denominatio extrinſeca petita ab actu peccati, ſed privatio intrinſece ſuo modo afficiens animam, ſicut tenebræ afficiunt aerem, & mors corpus. Addo, quod eadem eſt ratio de peccato habituali perſonali, ac de originali: oſtendimus autem capite præcedenti contra Pighium, & Catharinum, peccatum habituale originale eſſe aliquid nobis intrinſecum, & diſtinctum a peccato actuali Adami, atque ab eo derivatum: Ergo ſimiliter peccatum habituale perſonale erit aliquid nobis intrinſecum, diſtinctum a peccato actuali præterito, & non ſola denominatio extrinſeca ab illo petita.

Ex dictis etiam facile colligi poteſt, in quo conſiſtat macula peccati venialis: conſiſtit enim in privatione fervoris charitatis, ex peccatis venialibus cauſata, quę non tollit formã, ex qua oritur animæ decor, & pulchritudo, nimirum gratiam, & charitatem, ſed eam obnubilat, & quaſi tegit, ut minus reluceat,

& ſplendeſcat in actibus; habetque ſe ad animam exiſtentem in gratia, ſicut ad faciem venuſtam pulvis, quo nonnihil ſordeſcit, nec tamen ejus pulchritudo deſtruitur. Quo ſenſu dixit S. Leo Papa ſerm. 4. quadrageſimæ: *Dum per varias actiones vitæ hujus ſollicitudo diſtenditur, neceſſe eſt de mundano pulvere etiam religioſa corda ſordeſcere.*

CAPUT VIII.

De peccato commiſſionis.

CONſiderato peccato habituali, tam originali, quam perſonali, conſequens eſt, ut de peccatis actualibus diſſeramus, & primo quidem de peccato commiſſionis, ſecundo de peccato omiſſionis, tertio de peccato mortali, ultimo de veniali.

§. I.

Peccatum commiſſionis, in ratione mali moralis, non conſtituitur per privationem, ſed per aliquid poſitivum.

PRobatur primo ex tribus principiis doctrinæ D. Thomæ, ex quibus hujus aſſertionis veritas manifeſta relinquitur. Primum habetur hic qu. 72. art. 1. ubi docet peccata diſtingui ſpecifice, non ex privatione, ſed ex ordine poſitivo ad objectum diſſonum legi, & rationi: unde cum idem ſit conſtitutivum, & diſtinctivum rei, manifeſtum eſt, juxta doctri-

ctrinam D. Thomæ, rationem conſtitutivam peccati non eſſe privationem, ſed ordinem poſitivum ad objectum diſſonum legi, & rationi. Nec valet, ſi dicas, D. Thomam ibi non loqui de diſtinctione ſpecifica peccatorum pro formali, ſed duntaxat pro materiali malitiæ. Etenim S. Doctor quæſtione citata tractat de ſpecificatione, & diſtinctione peccatorum, ut ſunt formaliter peccata, & in genere moris, nam de actibus humanis in eſſe phyſico conſideratis egit ſupra a quæſtione 8. uſque ad 18. quæ eſt de bonitate, & malitia morali actuum humanorum: Ergo non recte exponitur de ſpecificatione, & diſtinctione peccatorum in eſſe phyſico, & pro materiali malitiæ. Unde ibidem artic. 6. ſic ait: *Dicendum, quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, alia formalis. Materialis quidem attenditur ſecundum naturalem ſpeciem actuum peccati: formalis autem ſecundum ordinem ad unum finem proprium, quod eſt objectum proprium.* Quid clarius, ut conſtet D. Thomam loqui omnino formaliter de peccato, & de ejus ſpecificatione, & diſtinctione, cum aſſerit eam deſumi ex ordine ad objectum? Et certe valde diminutus fuiſſet, ſi explicando principia, ex quibus ſumitur diſtinctio ſpecifica peccatorum, ageret ſolum de diſtinctione illorum pro materiali, & non pro formali.

Secundum principium doctrinæ D. Thomæ eſt, hoc inter malum ſimpliciter, & malum morale reperiri diſcrimen, quod primum per privationem, ſecundum per poſitivum conſtituitur. Ita docet 1. p. quæſt. 48. art. 1. ad 2. tertio contra Gent. cap. 9. de malo qu. 1. artic. 1. ad 4. & hic quæſt. 72. artic. 9. ad 1.

ubi ſic ait: *Malum inquantum hujuſmodi privatio eſt, & ideo diverſificatur ſpecie ſecundum ea, quæ privantur. Sed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte privationis, vel averſionis, ſed ex converſione ad objectum.* Nec dici poteſt, D. Thomam locis illis loqui de malo pro materiali, in quo fundatur, nam juxta hanc interpretationem non poteſt ſubſiſtere diſcrimen illud, quod ſtatuit inter malum ſimpliciter, & malum morale, cum enim malum ſimpliciter in bono fundetur, & neceſſario ſupponat entitatem aliquam, a qua ſuſtentetur, aliquid poſitivum pro materiali importat.

Tertium principium doctrinæ D. Thomæ habetur locis citatis, ubi docet malum prout in moralibus contrarie opponi bono: At ſi peccatum, & malitia moralis formaliter eſſet pura privatio, bonum, & malum morale privative, & non contrarie opponerentur, cum forma, & privatio non gaudeant oppoſitione contraria, ſed privativa: Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ malitia moralis peccati non eſt pura privatio.

Nec reſponderi poteſt, D. Thomam loqui de malo morali, non pro formali, ſed pro materiali malitiæ, qua ratione aliquid poſitivum eſt, & contrarie bono morali oppoſitum. Nam loco citato ex quæſt. 1. de malo ſic ait: *Actus voluntatis, inquantum fertur in malum, contrariatur proprie bono, & hæc contrarietas ex actibus in habitum tranſit, inquantum actus, & habitus aſſimilantur.* At voluntatis actus, inquantum fertur in malum, non dicit materiale, ſed formale malitiæ. Item habitus vitioſus, inquantum talis formaliter, contrarie opponitur virtuti, ut docet idem S. Doctor

hic

hic quæſt. 71. art. 1. Ergo loquitur de contrarietate inter bonum, & malum morale, prout ſunt talia formaliter.

Probatur ſecundo aſſertio ratione fundamentali: Ante privationem rectitudinis intelligitur in peccato commiſſionis tendentia poſitiva ad objectum diſſonum legi, & rationi: At tendentia iſta, pro priori ad privationem, eſt mala moraliter: Ergo pro priori ad privationem peccatum commiſſionis intelligitur conſtitutum in ratione mali moralis, ſubindeque non per privationem, ſed per aliquid poſitivum in ratione talis conſtituitur. Major eſt certa, ideo enim in actu peccaminoſo intelligitur privatio rectitudinis, quia talis actus tendit in objectum malum, & difforme regulis morum: Ergo prius in eo concipitur tendentia poſitiva ad objectum diſſonum legi, & rationi, quam privatio rectitudinis: Major vero probatur primo: Omnis tendentia ſpecificatur a ſuo termino, ſumitque ſuam rationem ſpecificam ab eo, in quod tendit, atque adeo tendentia in objectum diſſonum legi, & rationi non poteſt non accipere ab illo ſpeciem diſconvenientiæ, & diſſonantiæ eidem rationi, & legi; Sed hæc eſt moralis malitia: Ergo tendentia poſitiva ad objectum diſſonum legi, & rationi, pro priori ad privationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter. Secundo probatur eadem minor: Tendentia illa, prout antecedit privationem, quam cauſat, eſt formaliter in genere moris, cum oriatur a voluntate libere, & cum ſubjectione ad regulas morum operante, ſubindeque ut ab agente morali, reſpiciatque objectum ut a lege prohibitum, atque adeo ut ſtans ſub regulis morum: Ergo

ſub aliqua moralitatis ſpecie continetur: Sed non eſt in ſpecie boni moralis, ut per ſe notum eſt: Ergo eſt mala moraliter.

Dices, tendentiam iſtam, prout antecedit privationem rectitudinis, non eſſe malam formaliter, ſed tantum materialiter, ſeu fundamentaliter, quia non terminatur ad objectum reduplicative ut malum, ſed ſolum ut malum materialiter, & ſpecificative, illud enim reſpicit ut bonum quoddam utile, aut delectabile, alias prohibitum, non autem formaliter ut diſſonum legi, & rationi, cum nemo reſpiciens ad malum qua malum operetur.

Sed contra: Actus voluntatis terminatus ad fundamentum privationis, quæ juxta Adverſarios malitiam moralem formaliter conſtituit, non terminatur ad illud reduplicative, ut fundamentum eſt objective malum; ſicut enim nemo intendens ad malum ſub ratione mali operatur, ita nemo intendens fundamentum malitiæ, prout eſt fundamentum illius; & tamen tendentia voluntatis ad fundamentum accipit ab illo eſſe fundamentum malitiæ formalis, pro priori ad privationem in ipſo fundatam: Ergo pari ratione, quamvis non terminetur ad objectum reduplicative ut malum objective, ſeu ut diſſonum legi, & rationi, habebit tamen ab illo eſſe mala moraliter malitia formali, pro priori ad privationem, ad prædictam tendentiam ſecutam, quia ſcilicet, quamvis voluntas directe, & formaliter diſſonantiam, ſeu malitiam objectivam, quæ reperitur in objecto, non attingat, eam tamen indirecte, & interpretative attingere, & velle cenſetur, eo ipſo quod attingit, & vult illius cauſam, & funda-

men-

mentum, a quo inſeparabilis eſt.

Confirmatur: Tendentia habitus vitioſi ad objectum legi diſſonum eſt mala moraliter, & tamen non terminatur ad objectum reduplicative ut malum, & regulis morum diſforme: Ergo pariter tendentia actus vitioſi, & mali ad objectum diſſonum legi, & rationi, erit mala moraliter, etſi non attingat formaliter, & directe diſſonantiam, ſeu malitiam objectivam, nec ab illa moveatur, ſed a ratione boni utilis, & delectabilis, quæ reperitur in objecto regulis morum diſformi.

Ex his intelliges rationem formalem conſtitutivam peccati commiſſionis non conflari ex poſitivo, & privatione, ut aliqui exiſtimant, ſed illam adæquate in poſitivo conſiſtere, nimirum in prædicta tendentia actus humani ad objectum ut legi, & rationi diſſonum, quia illa, ut natura, & ratione antecedens privationem, eſt diſſona, & diſformis regulis morum, ut jam oſtendimus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjiciunt in primis Adverſarii plura Sanctorum Patrum teſtimonia, quibus aſſerunt peccatum nihil aliud eſſe, quam boni privationem: ait enim Auguſtinus in Enchir. cap. 11. *Quid aliud eſt, quod malum dicitur, niſi boni privatio?* Et cap. 24. *Peccatum* (inquit) *eſt primum creaturæ rationalis malum, ideſt prima privatio boni.* Damaſc. lib. 2. fidei cap. 4. *Neque aliud eſt malum, quam boni privatio.* Eadem verba habet Fulgentius de fide ad Petrum cap. 21. & Baſilius homil. 8.

Re-

Reſpondeo SS. Patres illis locis vel loqui de malo ſimpliciter, & abſolute, quod in pura privatione conſiſtit; aut ſi loquantur de malo morali, quale eſt peccatum, explicari poſſe vel de peccato habituali, quod in ſola privatione gratiæ ſanctificantis conſiſtit, ut capite præcedenti oſtendimus; vel de peccato actuali, quod eſt privatio, non formaliter, & in ſe, ſed cauſaliter, & conſecutive, quia ad tendentiam poſitivam actus ad objectum diſſonum legi, & rationi conſequitur privatio rectitudinis debitæ, & ſi peccatum ſit mortale, privatio gratiæ. Uſi vero ſunt SS. Patres nomine privationis, ad explicandam eſſentiam peccati, quia privatio in ratione mali notior eſt nobis, quam entitas moralis. Porro Auguſtinum agnoviſſe in peccato malitiam poſitivam, conſtat ex lib. 10. de perfectione juſtitiæ in principio, ubi ſic ait: *Quærat ergo, quod eidem vitio nomen imponat, utrum rem velit dicere, an actum, an rei potius qualitatem, qua deformis actus conſiſtit.* Ubi, ut clare conſtat, deformitatem actus in poſitiva qualitate conſtituit. Conſtat etiam ex hac definitione peccati tradita ab Auguſtino per contrarietatem ad legem, *peccatum eſt factum, vel dictum, vel concupitum contra æternam legem*: contrarietas enim fit per aliquid poſitivum, non per nudam privationem, quæ privative ſolum, & non contrarie opponitur formæ, quam a ſubjecto excludit.

Objiciunt ſecundo, SS. Patres aſſerere peccatum eſſe nihil! Ita Origenes tractat. 2. in Joan. Auguſtinus tractat. 2. in eundem, explicans illa verba: *Et ſine ipſo factum eſt nihil,* quæ intelligit de peccato, & ſubdit: *Peccatum*

tum nihil eſt, & nihil fiunt homines, cum peccant. Unde idem S. Doctor ibidem, & alii SS. Patres, ut ſe expediant a gravi illa difficultate, quomodo Deus, cum ſit univerſalis cauſa omnium, non ſit author, & cauſa peccati? non aliter reſpondent, quam dicendo, peccatum nihil eſſe, ſubindeque a Deo non cauſari, licet ſit cauſa univerſalis totius entis.

Reſpondeo primo, quod quando Auguſtinus, & alii SS. Patres dicunt peccatum eſſe nihil, ſolum intendunt illud non eſſe aliquid ſubſtantiale, ſeu naturam ſubſtantialem; quia agunt contra Manichæos aſſerentes eſſe aliquas naturas malas, a bono Deo nullatenus factas. Id aperte colligitur ex ipſo Auguſtino de natura, & gratia cap. 64. ubi Pelagio alleganti, *Joannes Conſtantinopolitanus Epiſcopus dicit, peccatum non eſſe ſubſtantiam, ſed actum malignum*, reſpondet Auguſtinus, *quis hoc negat?* Ex quibus patet, Chryſoſtomum, & Auguſtinum ſolum negare peccatum commiſſionis eſſe ſubſtantiam, non vero negare, ſed aſſerere, eſſe actum poſitivum. Idem conſtat ex libro de perfect. juſtitiæ ratiocin. 4. ubi ſic ait: *Iterum quærendum eſt, quid eſt peccatum, actus, an res? reſpondemus, peccatum quidem actum dici, & eſſe, non rem.* Ubi dum rem opponit actui, pro re intelligit naturam ſubſiſtentem.

Reſpondeo ſecundo, peccatum ab Auguſtino, & aliis SS. Patribus appellari nihil, quia nihil eſt ad terminandam rectam electionem moralem; quoad hoc enim poſitivum illud, in quo eſſentiam peccati commiſſionis poſuimus, nihil eſt, quia rectam electionem moralem terminare non poteſt. Et hoc intento

Pa-

Patrum ſufficiebat, nempe ut explicarent quomodo illud cauſalitatem Dei non terminaret. Quod enim terminare nequit rectam electionem moralem, Dei cauſalitatem terminare non poteſt. Dici etiam poteſt, peccatum vocari nihil a SS. Patribus, & peccatores dici redigi in nihilum, quando peccant, quia per peccatum mortale expellitur gratia, quæ eſt veluti eſſe ſubſtantiale ordinis ſupernaturalis, cum in tali ordine teneat locum ſubſtantiæ, & ſe habeat ſicut ſubſtantia in ordine naturali: in quo ſenſu dicebat Propheta: *Ecce ad nihilum redactus ſum, & neſcivi*: & Apoſtolus: *Si charitatem non habuero, nihil ſum.*

Objiciunt tertio Adverſarii plura D. Thomæ teſtimonia, quibus paſſim docet malum conſiſtere in carentia, privatione, ſeu abſentia boni. Verum hæc intelligi, & explicari debent, ſicut teſtimonia SS. Patrum ſupra adducta, nempe vel de malo ſimpliciter, ſeu de peccato, ut eſt in hoc genere mali, vel de carentia, & privatione cauſaliter, & fundamentaliter, malum enim morale conſiſtit in forma poſitiva, quæ fundamentum eſt, & cauſa privationis. Cum vero ait hic quæſt. 85. art. 4., quod ordinatio actus eſt quoddam bonum, & ſubdit, *Et hujus privatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum*, non loquitur de peccato commiſſionis, de quo ſolum agimus in præſenti, ſed omiſſionis, quod eſſentialiter conſiſtit in carentia, ſeu privatione actus debiti, & ordinati, ut recte obſervarunt Salmanticenſes, & conſtat ex verbis antecedentibus, quæ ſic ſe habent: *Eſt etiam quoddam bonum, quod eſt ipſe actus ordinatus, quod etiam habet ſuum modum, ſpeciem, & ordinem; & hujus* (ſcilicet actus) *privatio eſt eſſentialiter*

ipſum peccatum . Item cum aſſerit ſupra qu. 18. artic. 1. actum eſſe malum, *inquantum aliquid ei deficit de plenitudine eſſendi* ; Et cum hic quæſt. 71. artic. 6. ait, quod *actus humanus habet, quod ſit malus ex eo, quod caret debita commenſuratione* , dicendum eſt, ipſum non loqui in ſenſu formali, ſed illativo ſolum, ita ut velit, infallibiliter verificari actum eſſe malum, ſi habeat carentiam alicujus debiti, aut debitæ commenſurationis; quod veriſſimum eſt, etſi carentia illa non ſit ratio formalis conſtitutiva peccati. Demum cum idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 118. artic. 5. & quæſt. 162. artic. 6. & 3. p. quæſt. 86. artic. 4. ad 1. docet averſionem, aut privationem, & corruptionem boni habere ſe formaliter in peccato, converſionem vero ad bonum commutabile materialiter, non intendit, quod privatio ſit ratio primaria, & conſtitutiva peccati, ſed quod ſit ratio ultima, & completiva, quæ proinde veluti formalizat converſionem, & alias rationes in eo repertas, propter quod poteſt dici formalis. Sicut in hac parte ſupra quæſt. 18. art. 6. ſpeciem bonitatis, vel malitiæ, quam actus habet ex objecto, quæ eſt ei eſſentialis, appellat *materialem* : eam vero, quam habet ex fine operantis, quæ abſolute accidentalis eſt, dicit eſſe *formalem*. Et qu. 13. art. 1. ait, quod *ſi aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus ille materialiter eſt fortitudinis, formaliter charitatis* ; & tamen in iſto actu bonitas ſpecifica, & eſſentialis eſt bonitas fortitudinis, bonitas vero charitatis abſolute eſt accidentalis. Quidni ergo pariter, quamvis ſola malitia poſitiva, quæ in peccato commiſſionis reperitur, ſit eſſentialis, & conſtitutiva pecca-

ti,

ti, privativa vero abſolute ſit extra eſſentiam, poterit hæc dici formalis reſpectu illius?

Objicies quarto: Peccatum continetur ſub ratione mali ſimpliciter, unde ſummum, & maximum omnium malorum a SS. Patribus appellatur; Sed malum ſimpliciter eſt privatio, & non ens, ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 48. art. 1. Ergo peccatum non eſt aliquid poſitivum, ſed mera privatio bonitatis, & rectitudinis.

Reſpondeo in peccato duo reperiri, nempe rationem formalem, per quam conſtituitur, & privationem rectitudinis, quæ ſe habet quaſi proprietas conſequens ad illam: ratione primi non continetur ſub ratione mali ſimpliciter, & abſolute, ſed tantum ſub ratione mali reſpective, & ſecundum quid, non enim eſt malum ſimpliciter; ſed huic naturæ, ſcilicet rationali, cui eſt diſconveniens; ſicut calor non eſt abſolute in ſe malus, ſed tantum reſpectu aquæ, quam naturali frigiditate privat: ratione vero ſecundi ſub malo ſimpliciter, & abſolute continetur: quia privatio, cum ſit non ens, ſeu carentia entis, nullam rationem boni implicare, & involvere poteſt.

Dices: Id, quod taliter eſt malum, & diſconveniens homini, quod nulli alteri eſt conveniens, & bonum, eſt omnibus modis malum, & per conſequens eſt malum ſimpliciter: Sed peccatum in ratione peccati eſt malum rationali naturæ, & nulli alteri naturæ eſt conveniens, & bonum: Ergo in ratione peccati eſt malum ſimpliciter.

Reſpondeo primo negando majorem, triſtitia enim, & error ſpeculativus realiter

ſunt

ſunt diſconvenientia homini, quod nulli alteri naturæ conveniunt: non enim Deo, cui omnino repugnant, nec naturæ irrationali, ad quam nullam habitudinem dicunt: quia tamen in ſe ipſis bonitate tranſcendentali gaudent, id eſt, quia nihil illis deeſt ex requiſitis ad ſui integritatem, non ſunt mala ſimpliciter. Sic in præſenti, quamvis peccatum in ratione peccati nulli alteri naturæ conveniens ſit, & bonum, quia tamen in ſeipſo integrum eſt, non eſt malum ſimpliciter, ſeu abſolute, ſed ſolum reſpective ad naturam rationalem.

Secundo dici poteſt, quod ut peccatum in ratione peccati eſſet malum ſimpliciter, taliter deberet eſſe diſconveniens homini, quod nec explicaret, nec implicaret convenientiam ad aliam naturam, nec ad ipſum hominem, ſub aliqua conſideratione: peccatum autem, etſi ſub explicita ratione deformitatis nullam convenientiam dicat, ſub implicita tamen ratione entitatis, & actualitatis, ſub qua a Deo cauſatur, conveniens eſt naturæ rationali, non quidem convenientia morali, ſed phyſica, aut metaphyſica, quatenus eſt ultima ejus actualitas, non explicans ſub illo conceptu rationem deordinationis, vel deformitatis, & idcirco non eſt malum ſimpliciter, ſed malum reſpective.

Objicies quinto, ſi peccatum commiſſionis conſiſtat in poſitivo, cauſabitur a Deo, cum nullum ens reale, & poſitivum poſſit ſubterfugere divinam cauſalitatem: Sed hoc repugnat divinæ ſanctitati: Ergo, &c.

Reſpondeo primo, hoc argumentum ſolvendum eſſe ab Adverſariis; nam fundamentum privationis, rectitudinis, reduplicative

ut

ut tale, aliquid poſitivum eſt: Ergo ſi neceſſe ſit, quod Deus cauſet omne poſitivum in peccato commiſſionis repertum, oportebit, quod cauſet fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative ut tale, ſubindeque ipſam privationem rectitudinis; cum illa per ſe primo, & directe cauſari non poſſit, ſed per accidens, & ſecundario reſultet ad poſitionem fundamenti. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens vero ſic oſtenditur. Fundamentum privationis non conſiſtit in mera negatione, quia privatio ſupra meram negationem fundari non poteſt; nec in alia privatione, alias iſtius privationis alia privatio pro fundamento aſſignari deberet, & ſic daretur proceſſus in infinitum: Ergo fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative ut tale, aliquid poſitivum eſt.

Reſpondeo ſecundo, diſtinguendo majorem: peccatum cauſabitur a Deo, ſub ratione poſitivæ entitatis, concedo: ſub ratione deformitatis, nego. Hoc autem non repugnat divinæ ſanctitati, quia ex hoc non ſequitur, Deum eſſe cauſam peccati, ut peccatum eſt, ſed ſolum quatenus eſt ens, & actus. Unde D. Thomas hic quæſt. 79. art. 2. ſic ait: *Peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu: defectus autem ille eſt ex cauſa creata, ſcilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, ſcilicet Dei. Unde defectus iſte non reducitur in Deum tanquam in cauſam, ſed in liberum arbitrium; ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam ſicut in cauſam, non tamen in virtutem motivam, a qua tamen cauſatur quidquid eſt motionis in claudicatione; & ſecundum hoc Deus eſt cauſa actus peccati, non eſt tamen cauſa peccati,*

quia

quia non eſt cauſa hujus, quod actus ſit cum defectu.

Dices, divina cauſalitas, utpote ad ens terminata, non per noſtram conſiderationem, ſed ut eſt a parte rei, non poteſt ad unam formalitatem terminari, & præſcindere ab aliis cum ea identificatis: Sed poſitiva deformitas eſt realiter, imo & tranſcendentaliter cum entitate identificata: Ergo divina cauſalitas terminata ad entitatem non poteſt a deformitate poſitiva præſcindere.

Confirmatur: Multo magis præciſivus eſt intellectus humanus, quam cauſalitas divina: Sed intellectus humanus non poteſt per intellectionem entitatem peccati præſcindere ab ejus deformitate, cum in illo intime, & tranſcendentaliter imbibatur: Ergo a fortiori id præſtare nequit divina cauſalitas.

Ad inſtantiam reſpondeo majorem eſſe veram, quando formalitas cum entitate identificata continetur ſub objecto cauſalitatis, & efficientiæ divinæ, ſecus vero, quando ſub illo non continetur: deformitas autem peccati non continetur intra objectum cauſalitatis Dei, ſicut ejus entitas; quia objectum adæquatum divinæ omnipotentiæ eſt id ſolum, quod eſt reducibile in Deum tanquam in ultimum finem; deformitas vero peccati, cum avertat a Deo, ut fine ultimo, non eſt in ipſum ut ultimum finem referibilis, ſubindeque poteſt Deus ſua cauſalitate entitatem peccati attingere, præſcindendo ab ejus deformitate, quamvis iſta realiter, imo & tranſcendentaliter cum entitate identificetur. Sicut anima movendo, & applicando tibiam curvam ad greſſum, ita cauſat motum illum, quatenus eſt phyſicus, & vitalis, ut tamen illum non efficiat, quatenus eſt obliquus, & defe-

defectuoſus; quia nimirum obliquitas illa, quamvis cum vitalitate identificata, vel ſaltem cum illa intime, & inſeparabiliter connexa, non continetur intra objectum adæquatum potentiæ loco motivæ, ſed in tibiam curvam, & deficientem reducitur. Quo exemplo utitur D. Thomas loco ſupra relato.

Ex hoc patet reſponſio ad confirmationem: ideo enim intellectus noſter concipiens entitatem, non poteſt a deformitate præſcindere, quia non ſolum entitas, ſed etiam deformitas continetur ſub objecto intellectus noſtri. Sicut etiam ob eandem rationem intellectus Dei non poteſt entitatem intelligere, & a deformitate præſcindere, bene tamen Dei voluntas poteſt entitatem amare, non amata deformitate entitatem includente, quia in ordine ad intellectum continetur intra ſphæram divinæ intelligibilitatis, non autem continetur intra ſphæram amabilitatis Dei. Quidni ergo poterit ſimiliter divina omnipotentia ſuo concurſu, & cauſalitate attingere entitatem peccati, non attingendo ejus deformitatem, cum ſimiliter entitas contineatur intra ſphæram divinæ cauſalitatis, non vero deformitas? Sed de hoc fuſius in Tractatu de voluntate Dei cap. 4. ʃ. 5. explicando concordiam ſanctitatis Dei cum decreto prædeterminante, & phyſica prædeterminatione ad materiale peccati.

CAPUT IX.

De peccato omiſſionis.

EXPLICATO peccato commiſſionis, & ratione formali, per quam conſtituitur, conſequens eſt, ut agamus de peccato omiſ-

ſio-

ſionis, & aliquas difficultates, quæ circa illud occurrunt, & inter Theologos agitari ſolent, breviter hic reſolvamus, & explicemus.

§. I.

Non poteſt dari omiſſio culpabilis, ſine actu præcedente, aut concomitante, qui ſit cauſa, vel occaſio omittendi.

ITA videtur docere D. Thomas hic qu. 71. art. 5. ubi ſic ait: *Si in peccato omiſſionis conſideretur id, quod per ſe pertinet ad rationem peccati, ſic aliquando eſt omiſſio abſque omni actu tam exteriori, quam interiori. Si vero in peccato omiſſionis intelligantur etiam cauſæ, vel occaſiones omittendi, ſic non eſt omiſſio abſque aliquo actu.* Quibus verbis clare docet, quod licet omiſſio culpabilis ſecundum ſuam propriam, & eſſentialem rationem non exigat actum, qui eſſentialiter conſiſtit in carentia actus præcepti, ſeu in privatione illius; ut tamen in individuo conſideratur, & prout hic, & nunc exercetur, requirit actum, qui ſit cauſa, vel occaſio illius. Unde quando articulum illum his verbis concludit, *Veriùs dici poteſt, quod aliquod peccatum* (nempe omiſſionis) *poſſit eſſe abſque omni actu*, ſolum excludit actum, qui ſit de illius eſſentia, vel qui directe, & per ſe ad illam terminetur, non vero actum, qui ſit cauſa, vel occaſio omittendi, alioquin ſibi aperte contradiceret, & in eodem articulo pugnantia ſcriberet, ac doceret.

Nec valet, ſi dicas, D. Thomam ibi loqui de eo, quod regulariter, & ordinarie contingit, non vero de eo, quod abſolute fieri poteſt. Nam

Nam ibi impugnat ſententiam aliquorum, qui negabant ad peccatum omiſſionis ſemper requiri actum per modum cauſæ: illi autem non poterant negare, regulariter, & de lege ordinaria, talem actum requiri, cum hoc contra evidentem experientiam pugnet, ſed ſolum de lege extraordinaria, & in aliquo caſu metaphyſico: Ergo D. Thomas non ſolum de neceſſitate morali, ſed etiam de phyſica, aut metaphyſica loquitur. Unde ſupra qu. 6. ar. 3. ad 3. ſic ait: *Eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, ſicut & actus voluntatis:* Sed ad omiſſionem voluntariam, & culpabilem neceſſarius eſt actus intellectus, non ſolum neceſſitate morali, ſed etiam phyſica, aut metaphyſica, cum repugnet ſine cognitione aliquid eſſe voluntarium, ut ex definitione voluntarii conſtat: Ergo & actus voluntatis.

Non deſunt etiam efficaces rationes, quibus aſſertionis noſtræ veritas ſuaderi poteſt, ſed præcipua, ac fundamentalis ſumitur ex ratione voluntarii, quæ ad omiſſionem culpabilem neceſſario requiritur. Unde ſic arguo: Ut omiſſio aliqua culpabilis ſit, & peccaminoſa, debet eſſe voluntaria non ſolum in actu primo, ſed etiam in actu ſecundo: At ſecluſo omni actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, non poteſt eſſe voluntaria in actu ſecundo, ſed ſolum in potentia, & actu pimo, cum voluntarium in actu ſecundo dicat actum, ut ex terminis conſtat, & aliquam voluntatis cauſalitatem, & influxum actualem requirat: Ergo omiſſio, ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, culpabilis, & peccaminoſa eſſe nequit.

Nec valet communis reſponſio Adverſariorum, qui dicunt, quod ut omiſſio aliqua ſit culpabilis, ſufficit, quod ſit voluntaria in actu ſecundo moraliter, & interpretative, id eſt juxta viri prudentis æſtimationem, & interpretationem, ad quod non requiritur poſitivus aliquis voluntatis influxus, ſed ſufficit, quod homo poſſit, & teneatur aliquid facere, & non faciat. Non valet, inquam, hæc reſponſio; primo quia cum peccatum eſſentialiter ſit voluntarium, eo modo, quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere rationem voluntarii: Sed omiſſio culpabilis, de qua agimus, non tantum ſecundum prudentis æſtimationem, vel interpretationem, ſed vere, & reipſa, independenter ab hujus, vel illius exiſtimatione, habet eſſe peccaminoſa, & continet veram, & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati conſtituitur: Ergo reipſa, & independenter ab hominum exiſtimatione, & interpretatione, ſubindeque phyſice, & realiter, & non ſolum moraliter, & interpretative debet eſſe voluntaria. Secundo: id, a quo omiſſio denominatur voluntaria in actu ſecundo, debet eſſe aliquid a parte rei in ipſo omittente: Sed volitio interpretativa nihil eſt in omittente a parte rei, ſed in ſolo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omiſſio culpabilis non poteſt denominari voluntaria in actu ſecundo, ſed ſolum ab actu phyſico, & reali voluntatis, eam antecedente, vel concomitante.

Dices, omiſſionem non denominari voluntariam ab ipſa formali interpretatione, quæ eſt in alieno intellectu, ſed a fundamento ad ita interpretandum, quod eſt in voluntate, quoties adeſt potentia, & debitum ope-

operandi, cum negatione operationis.

Sed contra: Ex his tribus, quæ referuntur, ſcilicet potentia, debito, & carentia operationis, tertium, cum ſit ipſa omiſſio, non poteſt habere rationem fundamenti, ex quo illa denominetur voluntaria, ut de ſe manifeſtum eſt, duo vero priora non ſufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet eſſe tale, quod non ſeparetur ab omiſſione, ſed infallibiliter eam inferat, potentia autem, & debitum ſeparantur ab *illa*, & tam in eo, qui omittit, quam in eo, qui non omittit, reperiuntur: Ergo præter illa tria debet dari actus, qui ſit cauſa omittendi, ad hoc ut omiſſio denominetur voluntaria in actu ſecundo, ſubindeque culpabilis.

Secunda ratio præcedenti affinis, poteſt ſic proponi: Non poteſt dari peccatum ſine exercitio libertatis: Sed libertas per puram omiſſionem actus exerceri nequit: Ergo pura omiſſio, ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, nequit eſſe peccatum. Major conſtat, minor vero ſic oſtenditur. Exercitium voluntatis, ut liberæ, debet eſſe vitale: Sed pura negatio nequit eſſe vitalis: Ergo libertas per puram negationem, aut omiſſionem actus exerceri nequit. Minor certa videtur: nam vivere in actu ſecundo eſt ſe movere ab intrinſeco: Sed voluntas non ſe movet per negationem actionis, & motus: Ergo negatio actionis non eſt vita, ſed negatio vitæ. Major vero ſuadetur primo: Voluntas, ut libera, eſt potentia vitalis: Ergo exercitium illius ut liberæ, eſt exercitium vitæ, & conſequenter vitale. Secundo, voluntas carẽs omni actu eſt veluti mortua, vel ſaltem

tem dormiens: Ergo pura negatio actus nequit eſſe vitalis. Tertio, libertas in actu ſecundo eſt modus vitæ actualis, vel ſpecies illius: Ergo omne exercitium libertatis in actu ſecundo debet eſſe vitale; non enim poteſt dari ſpecies ſine genere, nec modus ſine ſubſtantia rei, cujus eſt modus. Demum non datur duplex vita in actu ſecundo, altera in negatione motus, altera in motu conſiſtens: Ergo nec duplex libertas in actu ſecundo, altera conſiſtens in actu ſecundo, altera conſiſtens in negatione, ſeu omiſſione illius.

Huic rationi reſpondent Adverſarii eodem modo, quo præcedenti, nimirum voluntatem actu peccantem peccato omiſſionis non vivere in actu ſecundo phyſice, & formaliter, bene tamen moraliter, & æquivalenter; quia omiſſio pura actus, quoad hoc, quod eſt peccare, æquivalet actui phyſico, ſuppoſito, quod homo poſſit, teneatur, & non faciat. Verum præterquam quod difficile intelligi poteſt, quomodo voluntas actu peccans peccato omiſſionis, phyſice mortua, vel dormiens ſit, & tamen ſit vivens moraliter formaliter, & phyſice æquivalenter; hæc ſolutio confutata manet ex dictis contra reſponſionem ad præcedentem rationem; cum enim omne liberum voluntarium ſit, ſi, ut aliqua omiſſio culpabilis ſit, non ſufficiat, quod ſit voluntaria moraliter, & interpretative, non ſufficiet etiam, quod ſit libera moraliter, & interpretative, ſeu æquivalenter.

Objicies primo: Ut aliqua omiſſio ſit voluntaria, ſubindeque culpabilis, & peccaminoſa, ſufficit, quod aliquis poſſit, teneatur, & non faciat, ut docet D. Thomas ſupra qu. 6. artic. 3. unde Jacobi 4. dicitur: *Scienti bonum, & non*

facienti, peccatum eſt illi: Ergo omiſſio, abſque omni actu eam antecedente, vel concomitante, poteſt eſſe voluntaria, & culpabilis. Quare idem S. Doctor hic qu. 71. art. 5. ad 2. ait, quod *aliquid dicitur voluntarium, non ſolum quia cadit ſuper ipſum actus voluntatis, ſed quia in poteſtate noſtra eſt, ut fiat, vel non fiat*.

Reſpondeo, quod quando D. Thomas, & alii Theologi cum ipſo docent, quod, ut omiſſio ſit voluntaria, ſufficit, quod homo poſſit, teneatur, & non faciat, ly *non facere*, non ſumitur pure negative, & prout omnem ſuſpenſionem, & negationem actus importat, ſed privative, & moraliter, ſecundum quod talis negatio cauſatur a voluntate; quare cum voluntas non poſſit illam cauſare, niſi aliquem actum eam antecedentem, vel concomitantem habeat, per ly *non facere*, non excluditur, ſed ſubintelligitur actus voluntatis, omiſſionem concomitans, vel antecedens. Unde quando Jacobi 4. dicitur: *Scienti bonum, & non facienti, peccatum eſt illi*, ly *non facienti* intelligi debet de negatione voluntaria, & libera in actu ſecundo, ad quam requiritur exercitium libertatis, ut ſupra oſtendimus, Similiter quando S. Thomas ait, *aliquid dici voluntarium, quia eſt in poteſtate noſtra, ut fiat, vel non fiat*, vel ſolum loquitur de voluntario in actu primo, vel intendit aliquid poſſe dici voluntarium in actu ſecundo, ſine actu directo, & immediate ad ipſum terminato, quomodo non negamus omiſſionem poſſe eſſe voluntariam, & culpabilem, ut conſtat in eo, qui vult ſtudium, ludum, aut venationem eo tempore, quo tenetur intereſſe miſſæ ſacrificio.

Obji-

Objicies ſecundo: Si Deus, inſtante obligatione alicujus præcepti affirmativi, ver. grat. dilectionis Dei, denegaret voluntati concurſum ſuum ad omnem actum poſitivum, cum hujus præcepti adimpletione incompoſſibilem, in tali caſu poſſet non diligere Deum, ſubindeque peccare peccato omiſſionis; & tamen tunc nullum actum cum hujuſmodi præcepti impletione incompoſſibilem eliceret, cum repugnet, voluntatem ſine concurſu Dei operari: Ergo metaphyſice loquendo, & de potentia abſoluta, non repugnat dari omiſſionem culpabilem, abſque omni actu phyſico eam antecedente, vel concomitante.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, licet enim in illo caſu voluntas poſſet non diligere Deum; non poſſet tamen peccare peccato omiſſionis; quia cum exercitium libertatis debeat ab actu poſitivo incipere, & in caſu poſito nullus actus poſitivus in voluntate exiſteret, negatio amoris non eſſet in actu ſecundo libera, & voluntaria, ſed ſolum in actu primo, ſubindeque non eſſet moralis, & imputabilis ad culpam, ſed pure naturalis, & phyſica.

§. IV.

Aliæ difficultates circa peccatum omiſſionis breviter reſolvuntur.

QUæres primo, utrum omne opus de ſe incompatibile cum obſervantia præcepti affirmativi vitietur ex malitia omiſſionis?

Reſpondeo, ſi talis actus in omiſſionem influat per modum cauſæ, vel occaſionis, ex

ut tale, aliquid poſitivum eſt: Ergo ſi neceſſe ſit, quod Deus cauſet omne poſitivum in peccato commiſſionis repertum, oportebit, quod cauſet fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative ut tale, ſubindeque ipſam privationem rectitudinis; cum illa per ſe primo, & directe cauſari non poſſit, ſed per accidens, & ſecundario reſultet ad poſitionem fundamenti. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens vero ſic oſtenditur. Fundamentum privationis non conſiſtit in mera negatione, quia privatio ſupra meram negationem fundari non poteſt; nec in alia privatione, alias iſtius privationis alia privatio pro fundamento aſſignari deberet, & ſic daretur proceſſus in infinitum: Ergo fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative ut tale, aliquid poſitivum eſt.

Reſpondeo ſecundo, diſtinguendo majorem: peccatum cauſabitur a Deo, ſub ratione poſitivæ entitatis, concedo: ſub ratione deformitatis, nego. Hoc autem non repugnat divinæ ſanctitati, quia ex hoc non ſequitur, Deum eſſe cauſam peccati, ut peccatum eſt, ſed ſolum quatenus eſt ens, & actus. Unde D. Thomas hic quæſt. 79. art. 2. ſic ait: *Peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu: defectus autem ille eſt ex cauſa creata, ſcilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, ſcilicet Dei. Unde defectus iſte non reducitur in Deum tanquam in cauſam, ſed in liberum arbitrium; ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam ſicut in cauſam, non tamen in virtutem motivam, a qua tamen cauſatur quidquid eſt motionis in claudicatione; & ſecundum hoc Deus eſt cauſa actus peccati, non eſt tamen cauſa peccati,*

quia

quia non eſt cauſa hujus, quod actus ſit cum defectu.

Dices, divina cauſalitas, utpote ad ens terminata, non per noſtram conſiderationem, ſed ut eſt a parte rei, non poteſt ad unam formalitatem terminari, & præſcindere ab aliis cum ea identificatis: Sed poſitiva deformitas eſt realiter, imo & tranſcendentaliter cum entitate identificata: Ergo divina cauſalitas terminata ad entitatem non poteſt a deformitate poſitiva præſcindere.

Confirmatur: Multo magis præciſivus eſt intellectus humanus, quam cauſalitas divina: Sed intellectus humanus non poteſt per intellectionem entitatem peccati præſcindere ab ejus deformitate, cum in illo intime, & tranſcendentaliter imbibatur: Ergo a fortiori id præſtare nequit divina cauſalitas.

Ad inſtantiam reſpondeo majorem eſſe veram, quando formalitas cum entitate identificata continetur ſub objecto cauſalitatis, & efficientiæ divinæ, ſecus vero, quando ſub illo non continetur: deformitas autem peccati non continetur intra objectum cauſalitatis Dei, ſicut ejus entitas; quia objectum adæquatum divinæ omnipotentiæ eſt id ſolum, quod eſt reducibile in Deum tanquam in ultimum finem; deformitas vero peccati, cum avertat a Deo, ut fine ultimo, non eſt in ipſum ut ultimum finem referibilis, ſubindeque poteſt Deus ſua cauſalitate entitatem peccati attingere, præſcindendo ab ejus deformitate, quamvis iſta realiter, imo & tranſcendentaliter cum entitate identificetur. Sicut anima movendo, & applicando tibiam curvam ad greſſum, ita cauſat motum illum, quatenus eſt phyſicus, & vitalis, ut tamen illum non efficiat, quatenus eſt obliquus, &

defe-

defectuoſus; quia nimirum obliquitas illa, quamvis cum vitalitate identificata, vel ſaltem cum illa intime, & inſeparabiliter connexa, non continetur intra objectum adæquatum potentiæ loco motivæ, ſed in tibiam curvam, & deficientem reducitur. Quo exemplo utitur D. Thomas loco ſupra relato.

Ex hoc patet reſponſio ad confirmationem: ideo enim intellectus noſter concipiens entitatem, non poteſt a deformitate præſcindere, quia non ſolum entitas, ſed etiam deformitas continetur ſub objecto intellectus noſtri. Sicut etiam ob eandem rationem intellectus Dei non poteſt entitatem intelligere, & a deformitate præſcindere, bene tamen Dei voluntas poteſt entitatem amare, non amata deformitate entitatem includente, quia in ordine ad intellectum continetur intra ſphæram divinæ intelligibilitatis, non autem continetur intra ſphæram amabilitatis Dei. Quidni ergo poterit ſimiliter divina omnipotentia ſuo concurſu, & cauſalitate attingere entitatem peccati, non attingendo ejus deformitatem, cum ſimiliter entitas contineatur intra ſphæram divinæ cauſalitatis, non vero deformitas? Sed de hoc fuſius in Tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 5. explicando concordiam ſanctitatis Dei cum decreto prædeterminante, & phyſica prædeterminatione ad materiale peccati.

CAPUT IX.

De peccato omiſſionis.

EXPLICATO peccato commiſſionis, & ratione formali, per quam conſtituitur, conſequens eſt, ut agamus de peccato omiſſio-

ſionis, & aliquas difficultates, quæ circa illud occurrunt, & inter Theologos agitari ſolent, breviter hic reſolvamus, & explicemus.

§. I.

Non poteſt dari omiſſio culpabilis, ſine actu præcedente, aut concomitante, qui ſit cauſa, vel occaſio omittendi.

ITA videtur docere D. Thomas hic qu. 71. art. 5. ubi ſic ait: *Si in peccato omiſſionis conſideretur id, quod per ſe pertinet ad rationem peccati, ſic aliquando eſt omiſſio abſque omni actu tam exteriori, quam interiori. Si vero in peccato omiſſionis intelligantur etiam cauſæ, vel occaſiones omittendi, ſic non eſt omiſſio abſque aliquo actu.* Quibus verbis clare docet, quod licet omiſſio culpabilis ſecundum ſuam propriam, & eſſentialem rationem non exigat actum, qui eſſentialiter conſiſtit in carentia actus præcepti, ſeu in privatione illius; ut tamen in individuo conſideratur, & prout hic, & nunc exercetur, requirit actum, qui ſit cauſa, vel occaſio illius. Unde quando articulum illum his verbis concludit, *Verius dici poteſt, quod aliquod peccatum* (nempe omiſſionis) *poſſit eſſe abſque omni actu*, ſolum excludit actum, qui ſit de illius eſſentia, vel qui directe, & per ſe ad illam terminetur, non vero actum, qui ſit cauſa, vel occaſio omittendi, alioquin ſibi aperte contradiceret, & in eodem articulo pugnantia ſcriberet, ac doceret.

Nec valet, ſi dicas, D. Thomam ibi loqui de eo, quod regulariter, & ordinarie contingit, non vero de eo, quod abſolute fieri poteſt.

Nam

Nam ibi impugnat ſententiam aliquorum, qui negabant ad peccatum omiſſionis ſemper requiri actum per modum cauſæ: illi autem non poterant negare, regulariter, & de lege ordinaria, talem actum requiri, cum hoc contra evidentem experientiam pugnet, ſed ſolum de lege extraordinaria, & in aliquo caſu metaphyſico: Ergo D. Thomas non ſolum de neceſſitate morali, ſed etiam de phyſica, aut metaphyſica loquitur. Unde ſupra qu. 6. ar. 3. ad 3. ſic ait: *Eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, ſicut & actus voluntatis:* Sed ad omiſſionem voluntariam, & culpabilem neceſſarius eſt actus intellectus, non ſolum neceſſitate morali, ſed etiam phyſica, aut metaphyſica, cum repugnet ſine cognitione aliquid eſſe voluntarium, ut ex definitione voluntarii conſtat: Ergo & actus voluntatis.

Non deſunt etiam efficaces rationes, quibus aſſertionis noſtræ veritas ſuaderi poteſt, ſed præcipua, ac fundamentalis ſumitur ex ratione voluntarii, quæ ad omiſſionem culpabilem neceſſario requiritur. Unde ſic arguo: Ut omiſſio aliqua culpabilis ſit, & peccaminoſa, debet eſſe voluntaria non ſolum in actu primo, ſed etiam in actu ſecundo: At ſecluſo omni actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, non poteſt eſſe voluntaria in actu ſecundo, ſed ſolum in potentia, & actu pimo, cum voluntarium in actu ſecundo dicat actum, ut ex terminis conſtat, & aliquam voluntatis cauſalitatem, & influxum actualem requirat: Ergo omiſſio, ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, culpabilis, & peccaminoſa eſſe nequit.

Nec

Nec valet communis reſponſio Adverſariorum, qui dicunt, quod ut omiſſio aliqua ſit culpabilis, ſufficit, quod ſit voluntaria in actu ſecundo moraliter, & interpretative, id eſt juxta viri prudentis æſtimationem, & interpretationem, ad quod non requiritur poſitivus aliquis voluntatis influxus, ſed ſufficit, quod homo poſſit, & teneatur aliquid facere, & non faciat. Non valet, inquam, hæc reſponſio; primo quia cum peccatum eſſentialiter ſit voluntarium, eo modo, quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere rationem voluntarii: Sed omiſſio culpabilis, de qua agimus, non tantum ſecundum prudentis æſtimationem, vel interpretationem, ſed vere, & reipſa, independenter ab hujus, vel illius exiſtimatione, habet eſſe peccaminoſa, & continet veram, & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati conſtituitur: Ergo reipſa, & independenter ab hominum exiſtimatione, & interpretatione, ſubindeque phyſice, & realiter, & non ſolum moraliter, & interpretative debet eſſe voluntaria. Secundo: id, a quo omiſſio denominatur voluntaria in actu ſecundo, debet eſſe aliquid a parte rei in ipſo omittente: Sed volitio interpretativa nihil eſt in omittente a parte rei, ſed in ſolo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omiſſio culpabilis non poteſt denominari voluntaria in actu ſecundo, ſed ſolum ab actu phyſico, & reali voluntatis, eam antecedente, vel concomitante.

Dices, omiſſionem non denominari voluntariam ab ipſa formali interpretatione, quæ eſt in alieno intellectu, ſed a fundamento ad ita interpretandum, quod eſt in voluntate, quoties adeſt potentia, & debitum

operandi, cum negatione operationis.

Sed contra: Ex his tribus, quæ referuntur, ſcilicet potentia, debito, & carentia operationis, tertium, cum ſit ipſa omiſſio, non poteſt habere rationem fundamenti, ex quo illa denominetur voluntaria, ut de ſe manifeſtum eſt, duo vero priora non ſufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet eſſe tale, quod non ſeparetur ab omiſſione, ſed infallibiliter eam inferat, potentia autem, & debitum ſeparantur ab illa, & tam in eo, qui omittit, quam in eo, qui non omittit, reperiuntur: Ergo præter illa tria debet dari actus, qui ſit cauſa omittendi, ad hoc ut omiſſio denominetur voluntaria in actu ſecundo, ſubindeque culpabilis.

Secunda ratio præcedenti affinis, poteſt ſic proponi: Non poteſt dari peccatum ſine exercitio libertatis: Sed libertas per puram omiſſionem actus exerceri nequit: Ergo pura omiſſio, ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, nequit eſſe peccatum. Major conſtat, minor vero ſic oſtenditur. Exercitium voluntatis, ut liberæ, debet eſſe vitale: Sed pura negatio nequit eſſe vitalis: Ergo libertas per puram negationem, aut omiſſionem actus exerceri nequit. Minor certa videtur: nam vivere in actu ſecundo eſt ſe movere ab intrinſeco: Sed voluntas non ſe movet per negationem actionis, & motus: Ergo negatio actionis non eſt vita, ſed negatio vitæ. Major vero ſuadetur primo: Voluntas, ut libera, eſt potentia vitalis: Ergo exercitium illius ut liberæ, eſt exercitium vitæ, & conſequenter vitale. Secundo, voluntas carẽs omni actu eſt veluti mortua, vel ſaltem

tem dormiens: Ergo pura negatio actus nequit eſſe vitalis. Tertio, libertas in actu ſecundo eſt modus vitæ actualis, vel ſpecies illius: Ergo omne exercitium libertatis in actu ſecundo debet eſſe vitale; non enim poteſt dari ſpecies ſine genere, nec modus ſine ſubſtantia rei, cujus eſt modus. Demum non datur duplex vita in actu ſecundo, altera in negatione motus, altera in motu conſiſtens: Ergo nec duplex libertas in actu ſecundo, altera conſiſtens in actu ſecundo, altera conſiſtens in negatione, ſeu omiſſione illius.

Huic rationi reſpondent Adverſarii eodem modo, quo præcedenti, nimirum voluntatem actu peccantem peccato omiſſionis non vivere in actu ſecundo phyſice, & formaliter, bene tamen moraliter,& æquivalenter;quia omiſſio pura actus, quoad hoc, quod eſt peccare, æquivalet actui phyſico, ſuppoſito, quod homo poſſit, teneatur, & non faciat. Verum præterquam quod difficile intelligi poteſt, quomodo voluntas actu peccans peccato omiſſionis, phyſice mortua, vel dormiens ſit, & tamen ſit vivens moraliter formaliter, & phyſice æquivalenter; hæc ſolutio confutata manet ex dictis contra reſponſionem ad præcedentem rationem; cum enim omne liberum voluntarium ſit, ſi, ut aliqua omiſſio culpabilis ſit,non ſufficiat, quod ſit voluntaria moraliter, & interpretative, non ſufficiet etiam, quod ſit libera moraliter, & interpretative, ſeu æquivalenter.

Objicies primo: Ut aliqua omiſſio ſit voluntaria, ſubindeque culpabilis, & peccaminoſa, ſufficit, quod aliquis poſſit, teneatur, & non faciat, ut docet D. Thomas ſupra qu.6. artic. 3. unde Jacobi 4.dicitur: *Scienti bonum, & non*

facienti, peccatum eſt illi: Ergo omiſſio, abſque omni actu eam antecedente, vel concomitante, poteſt eſſe voluntaria, & culpabilis. Quare idem S. Doctor hic qu. 71. art. 5. ad 2. ait, quod *aliquid dicitur voluntarium, non ſolum quia cadit ſuper ipſum actus voluntatis, ſed quia in poteſtate noſtra eſt, ut fiat, vel non fiat.*

Reſpondeo, quod quando D. Thomas, & alii Theologi cum ipſo docent, quod, ut omiſſio ſit voluntaria, ſufficit, quod homo poſſit, teneatur, & non faciat, ly *non facere*, non ſumitur pure negative, & prout omnem ſuſpenſionem, & negationem actus importat, ſed privative, & moraliter, ſecundum quod talis negatio cauſatur a voluntate; quare cum voluntas non poſſit illam cauſare, niſi aliquem actum eam antecedentem, vel concomitantem habeat, per ly *non facere*, non excluditur, ſed ſubintelligitur actus voluntatis, omiſſionem concomitans, vel antecedens. Unde quando Jacobi 4. dicitur: *Scienti bonum, & non facienti, peccatum eſt illi*, ly *non facienti* intelligi debet de negatione voluntaria, & libera in actu ſecundo, ad quam requiritur exercitium libertatis, ut ſupra oſtendimus, Similiter quando S. Thomas ait, *aliquid dici voluntarium, quia eſt in poteſtate noſtra, ut fiat, vel non fiat*, vel ſolum loquitur de voluntario in actu primo, vel intendit aliquid poſſe dici voluntarium in actu ſecundo, ſine actu directo, & immediate ad ipſum terminato, quomodo non negamus omiſſionem poſſe eſſe voluntariam, & culpabilem, ut conſtat in eo, qui vult ſtudium, ludum, aut venationem eo tempore, quo tenetur intereſſe miſſæ ſacrificio.

Obji-

Objicies ſecundo: Si Deus, inſtante obligatione alicujus præcepti affirmativi, verb. grat. dilectionis Dei, denegaret voluntati concurſum ſuum ad omnem actum poſitivum, cum hujus præcepti adimpletione incompoſſibilem, in tali caſu poſſet non diligere Deum, ſubindeque peccare peccato omiſſionis; & tamen tunc nullum actum cum hujuſmodi præcepti impletione incompoſſibilem eliceret, cum repugnet, voluntatem ſine concurſu Dei operari: Ergo metaphyſice loquendo, & de potentia abſoluta, non repugnat dari omiſſionem culpabilem, abſque omni actu phyſico eam antecedente, vel concomitante.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, licet enim in illo caſu voluntas poſſet non diligere Deum; non poſſet tamen peccare peccato omiſſionis; quia cum exercitium libertatis debeat ab actu poſitivo incipere, & in caſu poſito nullus actus poſitivus in voluntate exiſteret, negatio amoris non eſſet in actu ſecundo libera, & voluntaria, ſed ſolum in actu primo, ſubindeque non eſſet moralis, & imputabilis ad culpam, ſed pure naturalis, & phyſica.

§. IV.

Aliæ difficultates circa peccatum omiſſionis breviter reſolvuntur.

QUæres primo, utrum omne opus de ſe incompatibile cum obſervantia præcepti affirmativi vitietur ex malitia omiſſionis?

Reſpondeo, ſi talis actus in omiſſionem influat per modum cauſæ, vel occaſionis, ex

illa vitiari, & eſſe peccatum, ſecus vero ſi in illam nullo modo influat, ſed ad eam mere per accidens, & concomitanter ſe habeat.

Utraque pars manifeſta eſt, nam actus, qui terminatur ad aliquid influens in omiſſionem per modum cauſæ, vel occaſionis, conſequenter terminatur, & influit in ipſam omiſſionem: Ergo ex illa vitiatur. E contra vero actus, qui ad illam mere per accidens, & concomitanter ſe habet, nullatenus ad eam terminatur, nec in illam influit, & per conſequens ex illa vitiari nequit. Utrumque explicari poteſt hoc exemplo: Si aliquis propter deſiderium, & aviditatem ſtudendi omittat miſſam, ſtudium illud eſt malum; quia quamvis de ſe bonum, eſt ratio, & cauſa volendi aliquid malum, nimirum miſſæ omiſſionem. Si vero poſtquam homo ob pigritiam, vel laborem itineris, aut conſimilem cauſam decrevit non intereſſe ſacro, & eo tempore, quo urget præceptum audiendi miſſam, ſtudio vacet, ſtudium illud ex omiſſione miſſæ non vitiatur; quia nullo modo in eam influit, ſed ad eam mere per accidens, & concomitanter ſe habet. Unde hæc regula generalis ſtatui poteſt, ad dignoſcendum quandonam actus, qui conjunctus eſt cum omiſſione, ſit cauſa, vel occaſio illius, & quando ad illam mere per accidens, & concomitanter ſe habet. Si opera cum obſervantia præcepti incompoſſibilia ſupponant in voluntate firmum, & efficax decretum, ſeu propoſitum non obſervandi præceptum, tunc mere per accidens, & concomitanter ad ejus omiſſionem ſe habent, quia cum ſupponant cauſam ſufficientem omiſſionis, prædictum ſcilicet voluntatis propoſitum,

in

in eam de facto non influunt. Si vero tale propoſitum non ſupponant, in omiſſionem influunt, ut cauſæ, vel occaſiones illius.

Adverte tamen, ut opera illa non cenſeantur influere in omiſſionem, requiri, quod nulla ſit ſpes mutandi propoſitum, ſed illud moraliter perſeveraturum ſit; ſi enim ſit ſpes revocandi propoſitum, & veriſimile ſit, quod illud mutabitur, opera cum adimpletione præcepti incompoſſibilia cenſentur influere in ejus omiſſionem. Ex quo intelliges, eum, qui prope horam duodecimam, in qua inſtabat præceptum audiendi ſacrum, ſe ſomno dedit, poſt firmum omittendi propoſitum, non peccare ſe ſomno tradendo, quia in tam brevi tempore nulla eſt ſpes mutandi propoſitum: E contra vero clericum navigantem, & poſt firmum propoſitum non recitandi horas canonicas in tota navigatione projicientem breviarium in mare, peccare mortaliter illud projiciendo; quia in tam longa temporis mora, qua navigatio durare debet, poſſet retractare propoſitum, & veriſimile eſt, quod illud mutaret: per projectionem vero breviarii neceſſitatur ad omiſſionem præcepti, quamvis mutet propoſitum, & per conſequens hujuſmodi projectio eſt cauſa omiſſionis.

Quæres ſecundo, an actus, qui eſt cauſa omiſſionis, duplicem habeat malitiam ſpecie diverſam, unam ex omiſſione, quam cauſat, & alteram oppoſitam illi virtuti, a qua procederet, ſi malam omiſſionem non cauſaret: v. gr. utrum ſtudium cauſans omiſſionem ſacri ſit non ſolum contra religionem, qua præcipitur auditio miſſæ, ſed etiam contra virtutem ſtudioſitatis, quæ inordinatum ſtudendi

amorem regulare, & moderari debet?

Reſpondeo, illum unam tantum ſpecie malitiam moralem habere, ſumptam ex omiſſione, quam cauſat. Qui enim omittit ſacrum propter ſtudium, non magis peccat, quam peccaret, ſi manendo otioſus abſque tali actu ipſum omitteret, ut videtur per ſe notum: At ſi omitteret ſacrum abſque tali actu, per ſolam otioſitatem, committeret unicum peccatum, ſcilicet contra virtutem religionis: Ergo & qui omittit ſacrum propter ſtudium, ſolum contra virtutem religionis peccat, non vero contra virtutem ſtudioſitatis.

Dices: Omittens ſacrum propter ſtudium hoc facit ex nimio affectu ſtudendi: Sed ad virtutem ſtudioſitatis pertinet nimietatem in affectu ſtudendi corrigere, & moderari: Ergo qui omittit ſacrum propter ſtudium, facit contra virtutem ſtudioſitatis, & non ſolum contra virtutem religionis.

Reſpondeo, nimietatem in affectu ſtudendi duplicem eſſe: una eſt intra propriam materiam, quando ſcilicet quis ſtudet res prohibitas, vel inanes, aut quæ propriam facultatem ſuperant; altera intra propriam materiam non eſt, ſed ad aliam transfertur, ut quando quis ſtudet, & a ſtudio impeditur obſervantia præcepti ſpectantis ad materiam alterius virtutis. Prima conſtituit vitium curioſitatis, & per virtutem ſtudioſitatis corrigitur; ſecunda vero non a ſtudioſitate, ſed ab illa virtute, cujus præceptum per ſtudium impeditur, corrigi debet; & hujus conditionis eſt nimietas affectus ſtudendi, impediens ſacri auditionem, quando inſtat præceptum, quare non per ſtudioſitatem, ſed per religionem corrigitur.

Quæ-

Quæres tertio, an omiſſio culpabilis in ſomno, vel ebrietate contingens, ſit in ſeipſa formaliter peccatum, vel ſolum peccati effectus?

Reſpondeo, illam eſſe vere in ſe peccatum. Ratio eſt, quia ut aliquid vere ſit, & dicatur peccatum, & non ſolum effectus peccati, ſufficit, quod ſit voluntarium indirecte, & in ſua cauſa: At omiſſio ſacri contingens in ſomno indirecte, & in ſua cauſa voluntaria eſt, cum ſupponamus omittentem, quando ſe ſomno dedit, illam prævidiſſe: Ergo illa in ſe formaliter peccatum eſt. Minor conſtat, Major vero triplici exemplo declaratur, & ſuadetur. In primis enim pollutio nocturna in ſomno contingens, licet non ſit in ſe formaliter libera, & voluntaria, quia tamen eſt libera, & voluntaria in ſua cauſa, puta in turpi cogitatione, vel in actu impudico, aut alio conſimili actu, peccatum eſt, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 80. art. 7. Item ſi quis voluntarie ſe inebriet, aut ſomno committat, prævidens, quod in ebrietate, vel in ſomno ſervum occidet, non ſolum peccat, quando dat cauſam, ſed etiam quando de facto occidit, quamvis tunc nullam habeat libertatem formalem; quia nimirum talis occiſio in ſua cauſa libera, & voluntaria eſt; unde ſi tunc occidat Clericum, manet excommunicatus, ut docent Sylveſter, Paludanus, & alii. Demum quando aliquis peccat ex ignorantia vincibili, actus peccati eſt ſolum indirecte voluntarius, & in cauſa, nempe ignorantia: Ergo ad peccatum ſufficit voluntarium indirectum, & in cauſa.

Confirmatur. Non plus voluntarii requiritur ad peccandum, quam ad merendum, vel recipiendum valide aliquod Sacramentum:

Sed ad merendum, vel recipiendum valide aliquod Sacramentum, ſufficit voluntarium indirectum, & in cauſa: Ergo & ad peccandum. Major videtur certa, minor etiam conſtat exemplo illius, qui in vigilia habens propoſitum martyrii, vel baptiſmatis, nocte vel baptizaretur in ſomno, vel pro Chriſto occideretur; ille enim vere & baptiſmatis gratiam, & martyrii aureolam in hoc felici ſomno conſequeretur, ut communiter docent Theologi. Cur ergo ſimiliter omiſſio in ſomno, vel ebrietate contingens non poterit eſſe in ſe formaliter mala, & peccaminoſa, ratione actus voluntarii, qui illam præceſſit, in quo indirecte, & tanquam in cauſa volita eſt? Nam ut talis actus influat de facto in omiſſionem evenientem in ſomnis, ſufficit, quod exiſtat moraliter eo tempore, quo contingit omiſſio: Atqui eo ipſo, quod non eſt retractatus, cenſetur exiſtere moraliter eo tempore, quo contingit omiſſio: Ergo vere in illam influit moraliter, eique confert libertatem, & moralitatem ſufficientem, ut vere, & formaliter ſit in ſe mala, & peccaminoſa, quamvis in ſomno, vel ebrietate contingat.

Dices, ex hac ratione, & doctrina ſequitur, quod ſacerdos ebrius, aut dormiens poterit Sacramentum Euchariſtiæ cõficere, ſi ante ſomnum, vel ebrietatem habuerit intentionem conſecrandi, & faciendi, quod facit Eccleſia, quia ſimiliter talis conſecratio erit libera, & voluntaria indirecte, & in cauſa. Sed nego ſequelam, tum quia licet Chriſtus prolationem verborum voluntariam ſolum in cauſa ad dignitatem ſacramenti elevare potuerit, id tamen noluit, ob reverentiam debitam Sacramentis. Tum etiam, quia oportet

tet Sacramenta confici a miniſtro, cum morali certitudine materiæ debitæ: in ſomno autem, aut in ebrietate talis certitudo eſſe nequit; quamvis enim ante ſomnum panem, & vinum pro conficienda Euchariſtia prope ſe relinqueret, poſtea in ſomno exiſtens, aliam poſſet materiam applicare, & verba ſupra illam proferre. Addo, quod verba in ſomno, vel ebrietate prolata, non ſunt formaliter verba, defectu actualis ſignificationis, ſed duntaxat materialiter, ſicut verba prolata a pica, vel a pſittaco; ſubindeque non ſunt idonea, nec ſufficientia ad conficiendum Euchariſtiæ ſacramentum.

Quæres quarto, an peccata commiſſionis, & omiſſionis, ex eodem motivo procedentia, ſint ejuſdem ſpeciei?

Reſpondeo, quod licet illa in eſſe phyſico conſiderata diſtinguantur ſpecie, & pluſquam ſpecie (habent enim ſe in hoc genere ſicut affirmatio, & negatio, & ſicut ens, & non ens, inter quæ nulla datur convenientia) ſi tamen conſiderentur in eſſe moris, ſunt ejuſdem ſpeciei. Ita D. Thomas hic qu. 72. art. 6. ubi ſic ait: *Si loquamur de ſpecie peccati commiſſionis, & omiſſionis formaliter, ſic non differunt ſpecie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt: avarus enim ad congregandam pecuniam & rapit, & non dat, quæ dare debet, & ſimiliter guloſus ad ſatisfaciendum gulæ & ſuperflua comedit, & jejunia debita prætermittit.* Quibus verbis hanc rationem fundamentalem noſtræ reſolutionis inſinuat: Actus humani, & peccata habent ſpeciem ex fine: Ergo ſi omiſſio, & commiſſio ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant, erunt ejuſdem ſpeciei in eſſe

moris. Porro cum duplex ſit finis actionum humanarum, alius, qui dicitur finis operis, qui actui humano intrinſecus eſt, & eſſentialis; alius, qui vocatur finis operantis, qui tali actui accidentalis, & adventitius eſt; quando omiſſio, & commiſſio ordinabuntur ad eundem finem operis, erunt ejuſdem ſpeciei eſſentialis in eſſe moris, & in ratione peccati, ut contingit, quando ad idem vitium ſpectant: quando vero ordinabuntur ad eundem finem operantis, erunt ejuſdem ſpeciei accidentalis in eſſe moris, & in ratione peccati, ut patet, ſi quis omiſſionem audiendi ſacrum, & commiſſionem furti ordinet ad mœchiam, vel homicidium.

CAPUT X.

De peccato mortali, & veniali.

PLures, & graves circa peccatum mortale, & veniale occurrunt difficultates, quas breviter hic expediemus, & reſolvemus:

§. I.

Præcipua inter peccatum mortale, & veniale diſcrimina.

SUppono primo tanquam certum, peccatum veniale diſtingui natura ſua a mortali, & non ſolum ex parte ſubjecti, ſeu peccantis, cui omnia ſint mortalia, ſi ſit infidelis, aut reprobus; omnia venialia, ſi fidelis, aut prædeſtinatus, ut volunt Vuicleff, Lutherus, Calvinus, aliique hæretici: Neque ex ſola Dei miſericordia, quædam nolentis punire mor-

morte æterna, licet de ſe omnia ſint ea juſte punibilia, ut olim docuerunt Gerſon, & Almainus.

Probatur primo ex Scriptura: Chriſtus enim Lucæ 9. vocat quædam peccata feſtucas in oculo, alia trabes: At feſtucæ non poſſunt per ſe excæcare oculum, in quo ſunt: Ergo levia quædam ſunt peccata, quæ non tantum actu non extinguunt gratiam, quæ eſt animæ lumen, ſed quæ nec eam extinguere poſſunt, ſubindeque de ſe, & ex natura, ac levitate intrinſeca, venialia ſunt. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata, quæ juſti committunt, retinendo tamen adhæſionem vivam ad Chriſtum, ut fundamentum ſuum, comparat feno, ac ſtipulæ ſuperimpoſitis fundamento, ut explicant Cyprianus in epiſt. ad Antonianum, Ambroſius ſerm. 2. in pſal. 138. & Auguſtinus lib. 21. de civit. cap. 26. Sed fenum, & ſtipula non poſſunt ex ſe deſtruere fundamentum: Ergo nec illa peccata, ex ſe, & ex natura ſua, ſunt capacia deſtruendi gratiam, & charitatem, per quam Chriſto ut fundamento unimur.

Probatur ſecundo ratione, quam inſinuat S. Thomas hic qu. 88. art. 1. Peccatum eſt quædam animæ infirmitas, unde ſicut inter infirmitates corporis quædam ſunt graves, quæ mortem inducunt, auferendo principium vitæ, quædam vero leves, quæ in eo periculo non conſtituunt, quamvis ad id diſponant; ita & inter peccata, aliqua de ſe, & ex natura ſua ſunt gravia, quæ mortem ſpiritualem animæ inferunt, eam privando gratia, & charitate; alia levia, quæ licet ad talem effectum diſponant, de ſe tamen illum producere non valent.

Addo,

Addo, quod Gerſonis ſententia reprobata videtur a Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michaelis Baji propoſitionem damnarunt: *Nullum eſt peccatum natura ſua veniale, ſed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Unde poſt hanc cenſuram talis opinio ad minus temeraria cenſenda eſt.

Dices, offenſa infinita meretur de ſe, & ab intrinſeco pœnam æternam, & ſecundum durationem infinitam: Sed peccatum veniale, cum ſit offenſa Dei, qui eſt infinitus, eſt offenſa infinita: Ergo de ſe, & ab intrinſeco pœnam æternam meretur, ſubindeque non habet ex levitate ſua intrinſeca, quod veniale ſit, ſed tantum ex divina lege, & miſericordia, quæ puniens illud citra condignum, talem pœnam ei non imputat. Unde Auguſtinus variis in locis aſſerit, neminem fore ſalvum, ſi abſque miſericordia judicetur a Deo.

Reſpondeo, conceſſa majori, negando minorem, licet enim peccatum veniale ſit offenſa Dei infiniti, non eſt tamen offenſa infinita, ſicut peccatum mortale; quia non offendit illum ſimpliciter, tollendo ab eo rationem ultimi finis ſecundum effectum, ſicut culpa mortalis, ſed tantum ſecundum quid, divertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod objectum creatum preter ordinem ultimi finis, ut magis infra declarabitur.

Ad Auguſtinum vero dicendum, ipſum ſolum velle, neminem reipſa conſecuturum vitam æternam ſine miſericordia, quatenus venialia etiam debent remitti, ut quis ſalvus fiat, & ingrediatur regnum cœlorum, in quod nihil immundum, & coinquinatum intrare poteſt. Quod autem in hoc ſenſu loquatur, patet ex lib. 9. confeſſ. cap. ultimo, u-

bi

bi rogat lectores, ut orent pro matre ſua defuncta, ut (inquit) conſequatur Dei miſericordiam: Atqui defunctis non remittuntur peccata mortalia, ſed venialia tantum: Ergo iſtorum remiſſio eſt miſericordia quædam, neceſſaria cuique, ut recipiatur in vitam æternam.

Suppono ſecundo, diſcrimen, quod ex natura rei inter peccatum mortale, & veniale reperitur, non conſiſtere in eo, quod mortale ſit contra præceptum, veniale vero contra conſilium, ut docent Scotus, Gabriel, & alii. Nam ſicut conſilium ad nullum peccatum obligat, ita nec contra illud agere ullum eſt peccatum: unde Apoſtolus. 1. Corinth. 7. *De virginibus præceptum Domini non habeo, conſilium autem do.* Et paulo poſt: *Si nupſerit virgo, non peccavit.* Ratio vero, quare conſilium ad nullum obliget peccatum, eſt, quia non tenetur homo in ſuis actionibus ſequi, quod perfectius eſt.

Dices, vovere, vel proponere facere contra conſilia, peccatum eſt: Ergo & agere contra illa. Reſpondeo ideo votum contra conſilia eſſe peccatum, quia vanum, cum careat debita materia melioris boni, in qua omne votum, ut obliget, fundari debet. Propoſitum vero agendi contra conſilia nequaquam peccatum eſt; ſi enim (teſte Apoſtolo) virgo non peccat, ſi nubat, a fortiori non peccabit, quando nubendi propoſitum concipiet.

His præmiſſis breviter hic declaranda ſunt præcipua inter peccatum veniale, & mortale diſcrimina. Primum, ac præcipuum eſt, quod peccatum mortale includat ſaltem virtualiter magnum Dei contemptum, in eo conſiſtentem, ut homo præferat amorem creaturæ amori-

mori Creatoris, & præ amore illius non curet diſſolvere amicitiam, & conjunctionem cum Deo ultimo fine. Veniale vero, hoc ipſo quod amicitiam, & conjunctionem cum Deo ultimo fine non diſſolvit, virtualem hunc contemptum Dei ultimi finis non includit.

Ex hoc diſcrimine, quod magis infra declarabitur, oritur aliud aſſignatum a D. Thoma qu.7. de malo art.1. his verbis: *Si charitas excludatur, eſt peccatum mortale, ſi autem ſit talis defectus rectitudinis, qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale.* Ab hoc enim contemptu habet peccatum mortale, quod charitatem excludat, non autem veniale, in quo talis contemptus non includitur. Hinc deſumitur denominatio illa mortalis, & venialis in peccato, cum enim charitas, qua anima Deo conjungitur, ſit veluti forma, qua vivit vita ſupernaturali, peccatum, quod illam deſtruit, recte mortale dicitur, utpote cauſans mortem ſpiritualem in anima; illud vero, quod eam relinquit in ſubjecto, veniale appellatur; quia non excludit principium veniæ, ſed relinquit in ſubjecto aliquid, per quod eam obtinere poteſt, nempe charitatem.

Ex hoc ſequitur tertium diſcrimen in eo ſitum, quod peccatum mortale importat defectum ordinis ad ultimum finem, ſeu averſionem, & deordinationem ab ultimo fine; veniale vero habet ſolum deordinationē circa ea, quæ ſunt ad finem, conſervato ordine ad ultimum finem. Cum enim charitas ſit, quæ convertit, ſeu ordinat hominem in ultimum finem, conſequens eſt, ut peccatum, quod charitatem excludit, avertat, & deordinet ab ultimo fine, illud vero, quod eam non expel-

lit,

lit, talem averſionem, & deordinationem non cauſet.

Ex hoc diſcrimine aliud oritur, nempe quod mortale inordinationem irreparabilem inducat, non autem veniale. Nam, ut diſcurrit D. Thomas hic qu. 88. art. 1. ultimus finis in moralibus eſt ſicut primum principium in ſpeculativis, unde ſicut error circa prima principia eſt incorrigibilis, ſeu irreparabilis; ita peccatum, quod inducit averſionem ab ultimo fine, reparari nequit per aliquod principium intrinſecum, ſed ſolum per virtutem divinam; contra vero illud, quod non importat inordinationem a fine, ſed tantum a mediis, reparari poteſt per aliquod principium intrinſecum, ſcilicet per rectam intentionem finis; ſicut error circa concluſiones corrigi poteſt ex recta cognitione principii. Ex quo naſcitur quintum diſcrimen, conſiſtens in eo, quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale autem pœnam ſolum temporalem meretur. Nam ut ratiocinatur D. Thomas hic qu. 87. art. 3. peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit ordinem divinæ juſtitiæ, unde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem, quantum eſt de ſe, irreparabilem, ſubindeque æternam importat; illud vero meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab intrinſeco reparabilem, ſubindeque de ſe tranſitoriam, & temporalem.

Ultimum diſcrimen conſiſtit in eo, quod peccatum mortale eſt contra legem, peccatum autem veniale non eſt proprie contra legem, ſed præter, vel extra legem. Nam ut ait S. Thomas hic qu. 88. art 1. ad 1. *Venialiter*

peccans non facit, quod lex prohibet, nec prætermittit id, ad quod lex per præceptum obligat, ſed facit præter legem, quia non obſervat modum rationis, quem lex intendit. Et qu. 7. de malo art. 1. ad 1. *Communiter dicitur, quod peccatum veniale non eſt contra legem, ſed præter legem, quia ſi in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipſum corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quæ eſt plenitudo legis.*

Confirmatur: triplex eſt genus peccati venialis, aliud eſt veniale ex genere ſuo, quod ſemper manet veniale, & intra propriam materiam nunquam fit mortale, ut verbum otioſum: aliud eſt veniale ex imperfecta deliberatione, ut turpis cogitatio, vel motus infidelitatis judicium antevertens: aliud demum eſt veniale ex levitate materiæ, ut furtum pomi: nullum autem ex his venialibus eſt contra legem: non quidem primum, quia actus otioſus eſt de ſe indifferens, & caret ſolum ordine ad bonum finem; nec ſecundum, vel tertium, quia lex cum agentibus liberis imponatur, ab iis ſolum violatur, qui libere, & deliberate operantur; & cum bonum commune intendat, non violatur ſimpliciter illis actibus, qui ob parvitatem materiæ nullum notabile nocumentum inferunt.

Ex dictis inferes primo, malitiam peccati mortalis, & malitiam venialis eſſentialiter, & ſpecie inter ſe differre; nam, ut ſupra oſtendimus, inordinatio, & malitia peccati mortalis pertingit uſque ad finem, & ipſum deſtruit; inordinatio autem, ſeu malitia peccati venialis non pertingit uſque ad finem, ſed ſiſtit in ipſis mediis, quæ peccans non refert actualiter ad finem, ſed duntaxat habitualiter,

ter, ut infra dicemus: Sed inordinatio, & malitia pertingens ad finem eſſentialiter, & ſpecie differt ab illa, quæ ſiſtit in mediis, & quæ uſque ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis eſſentialiter, & ſpecie differt a malitia peccati venialis.

Dices: Illa peccata ſunt ejuſdem ſpeciei, quorum objecta ſpecie non differunt: Sed objecta peccati mortalis, & peccati venialis interdum non differunt ſpecie, ut patet in objecto furti; nam ejuſdem ſpeciei eſt res aliena, ſive ſit in parva, ſive in magna quantitate: Ergo peccatum mortale, & veniale ſunt ejuſdem ſpeciei in ratione peccati.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: quorum objecta ſpecie non differunt, formaliter, & in eſſe obejecti, concedo majorem: materialiter tantum, & in eſſe rei, nego majorem. Similiter diſtinguo minorem: objecta peccati mortalis, & venialis interdum non differunt ſpecie, materialiter, & in eſſe entis, concedo minorem: formaliter, & in eſſe objecti, nego minorem; nam ſub hac ratione attenditur eorum differentia penes habitudinem improportionis ad ultimum finem, quæ eſt diverſæ rationis, & ſpeciei in objecto mortaliter, & venialiter tantum peccaminoſo, cum primum dicat improportionem averſivam, & deſtructivam ipſius finis, non vero alterum; quæ diverſa improportio conſtituit objecta formaliter diverſa in ratione objectorum, & refundit in actus ad illa terminatos diſtinctionem eſſentialem in ratione peccati, ſeu mali moralis.

Inferes ſecundo, peccatum veniale diſponere quidem ad mortale, nunquam tamen ita poſſe aggravari, ut tranſeat in mortale, vel

vel ex pluribus venialibus poſſit fieri unum mortale. Ita D. Thomas hic qu. 88. art. 3. 4. & 5. Patet hoc corollarium quantum ad ſingulas partes. In primis enim, quod peccatum veniale diſponat ad mortale manifeſtum eſt; quia homo negligendo venialia, paulatim, & ſenſim aſſueſcit contemptui, & tranſgreſſioni legis, quo fit, ut tandem in majora peccata incidat, juxta illud Proverb. *Qui ſpernit modica, paulatim decidet*. Unde Chryſoſtomus homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimirum majori ſollicitudine aliquo modo cavendum eſſe a venialibus, quam a mortalibus: *Solet mihi* (inquit) *nonnunquam non tanto ſtudio magna videri peccata eſſe vitanda, quam parva, & viliora: illa enim ut averſemur, ipſa peccati natura efficit; hæc autem ipſa re, quia parva ſunt, deſides reddunt, & dum contemnuntur, non poteſt ad expulſionem eorum animus generoſe inſurgere, unde cito ex parvis magna fiunt, negligentia noſtra.*

Quod vero peccatum veniale nunquam poſſit ita augeri, & aggravari, ut tranſeat in mortale, non minus evidens eſt: nam ea, quæ ſunt ordinis inferioris, quantumcumque intra propriam ſpeciem augeantur, nunquam poſſunt pertingere ad ea, quæ ſunt ordinis ſuperioris: Sed malitia peccati venialis eſt inferioris ordinis, & diverſæ ſpeciei a malitia mortalis, cum iſta ſit averſiva ab ultimo fine, & deſtructiva ipſius, non vero illa, ut ex ſupra dictis patet: Ergo, &c.

Ex hoc probata manet tertia pars corollarii, nam peccata venialia, quantumcumque multiplicentur, non poſſunt avertere ab ultimo fine, nec reatum pœnæ æternæ inducere: Ergo

go non poſſunt facere unum mortale per integritatem, ſicut nec ex multis punctis ſimul junctis poteſt linea conſurgere.

Dices, plura furta levia multiplicata conſtituunt tandem unum peccatum mortale: Ergo ex multis venialibus unum mortale poteſt effici.

Reſpondeo negando Antecedens, nam quando aliquis committit plura furta levia, ex illis ſimul junctis, & collectis unum peccatum mortale non reſultat, ſed ultimum furtum, quo pervenitur ad magnam materiæ quantitatem, eſt peccatum mortale; quia licet furtum ſit rei ſecundum ſe levis, ex connotatione tamen furtorum præcedentium, cum quibus moraliter conjungitur, redditur furtum rei gravis, & grave damnũ infertur proximo.

§. IV.

Qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura, virtualiter ſaltem, & interpretative conſtituit.

ITA communiter docent Theologi contra Adrianum: Ratio eſt, quia omnis, qui mortaliter peccat, plus appretiative diligit creaturam, quam Deum, ſiquidem ejus voluntatem, & præceptum propter illam contemnit, juxta illud Joan. 12. *Dilexerunt gloriam hominum, pluſquam Dei*: Sed finis eſt id, quod maxime diligitur: Ergo qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura conſtituit.

Confirmatur ex Auguſt. lib. 83. quæſtionum q. 30. ubi totam perverſitatem humanæ vitæ collocat in hoc, quod homo fruatur utendis, & utatur fruendis: At ex eodem S. Doctore lib. 10. de civit. cap. 10. & lib. 1. de Doctrina Chri-

Chriſtiana cap. 4. & 5. frui non eſt aliud, quam alicui tanquam ultimo fini adhærere: Ergo qui mortaliter peccat, & aliquam creaturam inordinate, & contra Dei præceptum diligit, illi ut fini ultimo adhæret. Unde ad Epheſ. 5. avaritia *idolorum ſervitus* appellatur, quia ut ibidem lect. 3. obſervat S. Thom. *Idololatria eſt, quando honor ſoli Deo debitus impenditur creaturæ: Deo autem duplex honor debetur, ſcilicet ut in eo finem noſtrum conſtituamus, & ut in eo fiduciam noſtram finaliter ponamus: ergo qui hoc in creaturis ponit, reus eſt idololatriæ. Hoc autem facit avarus, qui finem ſuum in re creata ponit; & etiam totam ſuam fiduciam.*

Dices: Si peccans mortaliter ultimum finem in creatura conſtitueret, homo poſſet ſimul habere plures ultimos fines, cum poſſit plura peccata, habentia diverſa objecta diſparata, committere: Sed hoc implicat contradictionem, ut in tractatu de ultimo fine cap. 1. §. 3. oſtenſum eſt: Ergo & illud.

Huic objectioni, quam Cajetanus *argumentum Novitiorum* appellat, reſpondeo negando ſequelam majoris, & ad illius probationem dico, creaturam, in qua mortaliter peccans finem ultimum conſtituit, non eſſe illam, quæ eſt objectum peccati mortalis (hæc enim eſt tantum finis proximus, & intermedius) ſed bonum proprium, & privatum ipſius peccatoris, non præciſe ſecundum ſe conſideratum, ſed ut connotans privationem gratiæ, & charitatis. Ita Cajetanus ſupra quæſt. 1. art. 5. ubi hæc ſcribit: *Peccator nec in gulæ, nec in injuſtitiæ apparenti bono ſeorſum conſtituit ultimum finem, cujus ſignum eſt, quia neutrum ſibi ſufficit, ſed omnia commutabilia bona,*

ad

ad quæ peccator convertitur, referuntur ad unum communem finem, qui eſt ſimpliciter ultimus ſibi; ſcilicet ipſemet, quoniam omnia appetit, ut conferentia ab bonum proprium, ita quod hujuſmodi bona non appetuntur, ut fines ultimi ſimpliciter, ſed ut fines ultimi partiales, ut ſcilicet partes boni proprii, quod eſt ſimpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali. Quam doctrinam deſumpſit ex S. Thoma in 2. diſt. 42. quæſt. 2. art. 1. ubi ſic ait: *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum eſt ipſe homo, propter quem alia quærit, & ideo ſi radix peccatorum accipiatur ex parte ipſius peccantis, erit una; ſi autem ſumatur ex parte eorum, quæ propter ſeipſum peccans quærit, erunt plures*. Ratio etiam huic doctrinæ, & ſolutioni ſuffragatur: Illud enim eſt finis ultimus peccatoris, propter quod, & ſub cujus ratione appetit omnia bona particularia, quæ proſequitur: Sed quidquid peccator appetit, appetit ſibi ipſi, & ſub ratione boni proprii, & privati: Ergo illud eſt finis ultimus peccatoris. Major patet, minor probatur. Cum amor ſit quædam inclinatio fundata in aliqua natura, & in ipſa, ut ita dicam, radicata, ſemper tendit in bonum ipſi naturæ conjunctum, & conveniens; alias non correſponderet ſuo principio radicali, nec principium, & terminus illius inclinationis inter ſe proportionem haberent. Unde cum charitas radicetur in gratia ſanctificante, quæ eſt divinæ naturæ participatio, &, ut ſic loquar, quædam natura deifica, ſemper inclinat juſtum in bonum ipſius Dei, & omnes ejus actus bono divino ſubjicit, & ſubordinat: quare Apoſtolus ait, quod *charitas non quærit, quæ ſua ſunt*. E contra vero philautia, ſeu amor

mor inordinatus ſui, qui charitati opponitur, cum dimanet a natura corrupta, & vitiata, & in ea radicetur, ſemper tendit, & inclinat peccatorem in bonum proprium, & privatum juxta illud ejuſdem Apoſtoli: *Omnes, quæ ſua ſunt, quærunt*. Unde Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 8. pravos, ſeu peccatores vocat *philautos*, ſeu amatores ſui. Et Auguſtinus 14. de civit. c. 28. docet, quod ſicut amor Dei, uſque ad contemptum ſui, ædificat civitatem Jeruſalem, ſeu juſtorum, ſic amor ſui, uſque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babylonis, ſeu peccati.

Dixi, finem ultimum peccantis mortaliter eſſe bonum proprium, & privatum, non præciſe, & ſecundum ſe conſideratum, ſed ut connotans privationem gratiæ: nam ultimus finis peccantis mortaliter eſt irreferibilis in Deum, & ipſi oppoſitus: bonum autem proprium ſecundum ſe non importat talem oppoſitionem, & irreferibilitatem, ſed abſtrahit a relatione, vel excluſione relationis in finem ſupernaturalem; connotando tamen gratiæ privationem, quæ eſt in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino irreferibile in Deum, & ipſi oppoſitum. Ex quo intelliges, omnes actus exiſtentis in peccato mortali non eſſe malos, & peccaminoſos, nec per omnes peccatorem ultimum finem in creatura conſtituere; nam licet omnes ſiſtant in bono proprio, & nullus ad ſupernaturalem ordinem tranſeat; non tamen ſiſtunt in tali bono privative, excludendo gratiam, & charitatem, per quam bonum proprium ad bonum ſupernaturale, & in Deum ultimum finem poteſt referri. Unde exiſtens in peccato mortali poteſt elicere aliquos actus honeſtos, & moraliter bonos, ſicut colere paren-

parentes, ſubvenire egentibus, diligere amicos, &c. ut dicemus in tractatu de gratia.

§. III.

Quem finem ultimum actu intendat ille, qui venialiter peccat?

RAtio dubitandi eſt, quia ille, qui peccat venialiter, non poteſt habere Deum pro ultimo fine talis actus, cum peccatum veniale non ſit in Deum, ut ultimum finem ordinabile; nec etiam creaturam, alioquin non venialiter, ſed mortaliter peccaret, cum ſit peccatum mortale, ultimum finem in creatura conſtituere.

Aliqui, ut ab hac gravi difficultate facile ſe expediant, dicunt peccantem venialiter nullum habere finem ultimum in particulari, ſed ſolum in communi, ſcilicet bonum ſatiativum appetitus, ſeu beatitudinem in communi, in quam omnes actiones ſive bonæ, ſive malæ poſſunt actu referri, juxta illud Boetii lib. 2. de conſolat. proſa 2. *Omnis mortalium cura, quam multiplicium ſtudiorum labor exercet, diverſo calle procedit, ſed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire*. Ita P. Contenſonus tomo 3. pagina 162. Verum hæc ſententia communiter a noſtris Thomiſtis rejicitur, ex eo quod in omni operatione humana homo agit propter aliquem finem ultimum materialem, ſeu in particulari, verum, vel apparentem, ut oſtendimus in tractatu de beatitudine cap. 1. §. 2. Sed peccatum veniale, quando fit cum deliberatione, eſt vere, & proprie actio humana, ut conſtat. Ergo habet aliquem finem ultimum, non ſolum for-

malem, & in communi, ſcilicet rationem boni ut ſic, ſed etiam materialem, & in particulari, ſeu rationem illam boni ut ſic, ut determinatam, & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, ſubindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

Alii exiſtimant, peccantem venialiter habere pro fine negative ultimo ſui actus creaturam illam, quam inordinate diligit, & quæ eſt objectum peccati venialis. Ita Suarez, Vaſquez, & alii Recentiores communiter. Sed hic etiam modus dicendi diſplicet noſtris Thomiſtis, quia finis ultimus negative dicitur ille, qui ad finem ulteriorem non ordinatur, ut illi Authores dicunt: Sed creatura illa, quam peccans venialiter inordinate diligit, & quæ eſt objectum peccati venialis, ſæpe ordinatur ad finem ulteriorem, ut patet in eo, qui furatur aſſem ad dandam eleemoſynam, vel qui dicit mendacium leve ad ſalvandam vitam proximi: imo ſemper venialiter peccans refert objectum peccati venialis ad bonum proprium, & privatum, cum omnis inclinatio tendat ad bonum proprium, & perfectivum illius naturæ, a qua dimanat, & in qua radicatur, ſeu illius ſuppoſiti, in quo talis natura exiſtit: Ergo creatura illa, quæ eſt objectum peccati venialis, non eſt, nec eſſe poteſt finis ultimus, etiam negative, peccantis venialiter.

Dico igitur, juſtum venialiter peccantem reſpicere bonum proprium, & privatum, ut ultimum finem, non ſimpliciter, & abſolute, ſed ſecundum quid, & cum addito, nempe in ratione finis præciſe actualis.

Prima pars patet ex ſupra dictis, cum enim actus, qui in homine juſto non imperantur

a cha-

a charitate, non habeant aliud principium, in quo actualiter radicentur, & fundentur, quam propriam operantis naturam, non poſſunt habere alium finem, in quem actualiter referantur, quam bonum proprium, & perfectivum talis naturæ, ſeu ſuppoſiti, in quo illa exiſtit; alias inclinatio non correſponderet ſuo principio radicali, ſeu principium, & terminus inclinationis non haberent inter ſe proportionem, ut §. præcedenti dicebamus.

Secunda vero pars, nempe quod tale bonum non ſit finis ſimpliciter, & abſolute ultimus peccantis venialiter, ex eo conſtat, quod finis ſimpliciter, & abſolute ultimus omnem relationem tam habitualem, quam actualem ad ulteriorem finem excludit: Sed bonum proprium, & privatum in juſto peccante venialiter per habitum charitatis eſt habitualiter relatum in Deum: Ergo non poteſt dici, nec eſſe finis abſolute, & ſimpliciter ultimus illius, ſed cum addito tantum diminuente, nempe in ratione finis præciſe actualis, ſeu per excluſionem dumtaxat relationis actualis in Deum, non excluſa habituali, quod eſt eſſe ultimum ſolum ſecundum quid.

Sed quæres quid dicendum ſit de illo, qui eſt in ſtatu peccati mortalis, & venialiter peccat? in illo enim per habitum charitatis bonum proprium, & privatum non eſt habitualiter relatum in Deum: Ergo habebit rationem ultimi finis ſimpliciter.

Reſpondeo, quod iſte, etiam dum venialiter peccat, non habet bonum privatum pro ultimo fine ſimpliciter, ſed tantum ſecundum quid, quia ut §. præcedenti dicebamus, de ratione finis ultimi ſimpliciter eſt, quod non ſolum præſcindat ab ordine ad finem ulterio-

rem, ſed etiam quod talem relationem poſitive excludat: licet autem ille, qui non eſt in ſtatu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum privatum, excludendo relationem ejus in Deum ut ultimum finem; tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præſcindendo ſolum a tali relatione, non vero poſitive excludendo illam, ut ibidem declaravimus. Unde licet peccans mortaliter conſtituat in bono proprio, & privato ultimum finem ſimpliciter, non tamen ille, qui ſolum venialiter peccat.

Dices, peccans venialiter non utitur creatura illa, circa quam peccat, & quæ eſt objectum peccati venialis, quia uti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo illa fruitur, cum non detur medium inter fruitionem, & uſum, juxta illud Auguſtini: *Omnis, qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens*: Sed fruitio eſt tantum reſpectu ultimi finis, ut docet D. Thomas ſupra qu. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter conſtituit ultimum finem in illa creatura, quam inordinate diligit, & quæ eſt objectum peccati venialis.

Reſpondeo, dato Antecedenti, negando conſequentiam, & ad ejus probationem dico, inter fruitionem, & bonum uſum dari aliquid medium, nempe uſum malum, & illicitum, qui proprie dicitur abuſus, in quo veniale peccatum conſiſtit, ut docet S. Bonaventura in 2. diſtin. 42. artic. 2. quæſt. 1. his verbis: *Si quæras, quid ſit peccatum veniale, utrum ſit uſus, vel fruitio? dicendum, quod neque eſt uſus, neque fruitio, ſed abuſus. Unde cum Auguſtinus dicit, omnis, qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens, accipit large uſum, & fruitionem; uſum pro omni amore relato ſi-*

ve directe, vel indirecte, fruitionem pro amore non relato. Quæ doctrina ex ipſo Auguſtino deſumpta eſt lib. de doctrina Chriſtiana cap. 4. ubi præter fruitionem, & licitum uſum, ponit uſum illicitum, eumque *abuſum* appellat.

§. IV.

Peccatum mortale, in ratione offenſæ, continet malitiam, & gravitatem in eſſe moris ſimpliciter infinitam.

PRobatur hæc aſſertio triplici ratione. Prima, & fundamentalis eſt: Gravitas offenſæ creſcit juxta menſuram dignitatis perſonæ, cui irrogatur: Sed perſona offenſa per peccatum mortale, ſcilicet Deus, eſt dignitatis infinitæ ſimpliciter: Ergo peccatum mortale, in ratione offenſæ, eſt gravitatis ſimpliciter infinitæ. Minor, & Conſequentia patent, Major vero paſſim docetur ab Ariſtotele, & D. Thoma, & exemplis convincitur. Injuria enim irrogata plebejo, minor eſt illa, quæ irrogatur militi: illa, quæ militi infertur, minor ea, quæ infertur equiti; & hæc minor illa, qua offenditur Princeps; quia Princeps equitem, eques militem, miles plebejum excedit in dignitate. Hanc rationem inſinuat Salvianus lib. 6. de provid. cap. 7. his verbis: *Semper per dignitatem injuriam perferentis creſcit culpa facientis; quia neceſſe eſt, quanto major eſt perſona ejus, qui contumeliam patitur, tanto major ſit noxa ejus, qui fecit. Et hinc eſt, quod legimus in lege, etiam eos, qui videntur contra mandatum ſacrum levia feciſſe, ſeveriſſime tamen eſſe pu-*

 ni-

nitos, ut intelligeremus ſcilicet, nihil ad Deum pertinens leve eſſe dicendum: quia etiam quod videbatur exiguum eſſe culpa, grande hoc faciebat divinitatis injuria.

Communis hujus argumenti ſolutio eſt, offenſam non creſcere arithmetice, hoc eſt ad æqualitatem, ex dignitate perſonæ, cui irrogatur, ſed ſolum geometrice, hoc eſt ſecundum proportionem. Unde ex hoc quod Deus, per peccatum offenſus, ſit dignitatis infinitæ ſimpliciter, non ſequitur, quod peccatum, in ratione offenſæ, ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ, ſed ſolum quod excedat offenſas omnes irrogatas creaturis, & ſit ſuperioris ordinis ad illas.

Sed contra: Ideo Deus offenſus communicat offenſæ contra ipſum commiſſæ gravitatem ordinis ſuperioris, quia ipſe ſuperioris ordinis eſt: At non ſolum eſt dignitatis ordinis ſuperioris, ſed etiam dignitatis ſimpliciter infinitæ: Ergo offenſæ contra ipſum commiſſæ communicat gravitatem ſimpliciter infinitam.

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio: Deus per peccatum offenſus non eſt minus ex ſe potens dare infinitatem ſimpliciter, quam ſuperioritatem ordinis offenſæ ſibi irrogatæ; & alias ex parte offenſæ non eſt aſſignabilis ratio, cur unum, & non aliud participet: Ergo gravitas offenſæ Deo illatæ non ſolum eſt ordinis ſuperioris ad offenſas omnes irrogatas creaturis, ſed etiam infinita ſimpliciter.

Dices, perſonam infinitam impediri, ne communicet infinitam gravitatem offenſæ, ex limitatione conatus peccantis: ſicut enim objectum infinitum, ſi finito modo attingatur, actui -

actui infinitam perfectionem non confert, ut conſtat in viſione beatifica, & in actu charitatis; ita majeſtas divina, quamvis ſit infinita, quia tamen attingitur a peccante per actum limitatum, & finitum, non transfundit malitiam, & gravitatem infinitam in offenſam, quam illi irrogat.

Sed contra: Licet limitatio conatus, & modi tendendi in objectum impediat, ne actus infinitam bonitatem, vel malitiam in eſſe phyſico ab objecto, vel perſona, in quam tendit, deſumat, ut patet in exemplis adductis, non obſtat tamen, quin ab illis accipiat infinitum valorem, aut malitiam in eſſe moris, ut conſtat in actibus meritoriis, & ſatisfactoriis Chriſti: licet enim in ordine phyſico, & in genere entis finiti, & limitati eſſent, utpote procedentes ab anima, & potentiis ejus, quæ in ordine phyſico finitæ, & limitatæ perfectionis erant; nihilominus limitatio illa phyſica non obſtabat, quin a perſona Verbi traherent dignitatem, & valorem infinitum moraliter, ut præter Scotum omnes fere Theologi docent in tractatu de incarnatione: Ergo pariter limitatio conatus, & modi tendendi actus in perſonam offenſam, non impediet, quin a perſona offenſa infinitæ dignitatis actus offenſivus trahat gravitatem, & malitiam in genere moris infinitam.

Confirmatur: Conatus peccantis, ſeu modus tendendi in Deum, actui offenſivo conveniens, non ſolum eſt finitus, ſed etiam inferioris ordinis ad perſonam offenſam: Atqui talis inferioritas ordinis non obſtat, quin perſona offenſa, quia ſuperioris ordinis eſt, tribuat offenſæ gravitatem ordinis ſuperioris: Ergo nec etiam obſtare poterit, quin perſona

infinita, quia infinita eſt, gravitatem infinitam illi communicet.

Secunda ratio ſumitur ex D. Thoma in 2. ſent. diſt. 42. quæſt. 1. art. 5. in corp. ubi hæc habet: *Dicendum, quod ratio, quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, poteſt ſumi ex tribus. Primo ex parte ejus, in quem peccatur, qui eſt infinite magnus, ſcilicet Deus, unde & offenſa illius infinita pœna digna eſt, quia quanto eſt dignior, in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur*. Et in reſp. ad 2. *Ex hoc* (inquit) *quod contra infinitum peccat, debetur ſibi pœna infinita; non autem poteſt eſſe infinita acerbitate, quia in creatura finita non poteſt eſſe qualitas infinita, ſed compenſatur per durationem infinitam*. Ex qua doctrina hoc argumentum pro noſtra ſententia deſumo: Sicut cauſa efficiens cõtinens effectum phyſice infinitum, non poteſt non eſſe phyſice infinita, ita & cauſa continens effectum moraliter infinitum, non poteſt non eſſe infinita in genere moris, alioquin effectus ſuam cauſam principalem excederet in eo genere, in quo eſt cauſa: Atqui peccatum mortale, in ratione offenſæ, efficienter moraliter continet infinitum effectum, cum mereatur pœnam infinite acerbam, ut conſtat ex verbis D. Thomæ jam relatis: Ergo inquantum eſt offenſa Dei, eſt infinitum moraliter, ſeu continet gravitatem, & malitiam in eſſe moris ſimpliciter infinitam.

Confirmatur: Ex eo colligunt Theologi in tractatu de Incarnatione contra Scotum, ſatisfactionẽ Chriſti continere valorem ſimpliciter infinitum in eſſe moris, quia gaudet vi ſatisfactoria ſufficiente pro culpis ſyncategorematice infinitis: Ergo vis meritoria

pœnarum ſyncategorematice infinitarum arguit in peccato mortali infinitatem ſimpliciter in ratione offenſæ.

Tertia ratio pro noſtra aſſertione ſumitur ex doctrina, quam tradunt communiter Theologi in tractatu de Incarnatione, agendo de Chriſti ſatisfactione; ibi enim docent ſatisfactionis valorem ita creſcere ad incrementum perſonæ ſatisfacientis, ut quando hæc eſt infinitæ dignitatis, communicet actui ſatisfactorio valorem infinitum ſimpliciter, ex quo inferunt ſatisfactionem Chriſti fuiſſe valoris ſimpliciter infiniti: Atqui ſimiliter gravitas offenſæ creſcit ad incrementum dignitatis perſonæ offenſæ, ut prima ratione oſtendimus, & variis exemplis declaravimus: Ergo ex perſona infinitæ dignitatis, qualis eſt Deus per peccatum offenſus, accipiet gravitatem ſimpliciter infinitam in eſſe moris.

Reſpondent Adverſarii negando paritatem, hoc enim (inquiunt) inter ſatisfactionem, & offenſam reperitur diſcrimen, quod perſona ſatisfaciens comparatur ad ſatisfactionem, non ut objectum, ſed ut ſubjectum, quod induit rationem formæ moralis, ſubindeque ſeipſa illam dignificat formaliter, & valorem ſatisfactorium influit ipſi æqualem, atque adeo infinitum, ſi talis perſona infinita ſit. E contra vero perſona offenſa comparatur ad injuriam ipſi illatam, non ut ſubjectum, ſed ſolum ut objectum; unde non induit rationem formæ moralis reſpectu illius, nec ſe ipſa gravificat offenſam, & per conſequens illa non conſtituitur infinite gravis ex infinita dignitate perſonæ offenſæ.

In hoc diſcrimine tota contrariæ ſenten-

tiæ probabilitas conſiſtit. Verum illud falſo nititur fundamento, nimirum quod perſona offenſa comparetur ſolum per modum objecti ad injuriam ipſi illatam, quod falſum eſſe oſtendo tripliciter. Primo ex vulgari illo proloquio: *Honor eſt in honorante, injuria autem in perſona offenſa*. Secundo ex differentia, quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offenſæ reperitur: nam ſub priori conſideratione dicitur, & eſt malum peccantis, ſub poſteriori non ipſius peccantis, ſed Dei offenſi malum dicitur: Ergo in ratione offenſæ, Deum ut ſubjectum morale reſpicit. Tertio ex communi modo loquendi, non enim offendens, ſed perſona offenſa, dicitur pati offenſam: Sed ille dicitur offenſam patiens, qui offenſæ ſubjectum eſt: Ergo perſona offenſa eſt morale ſubjectum offenſæ. Ex quo intelliges, quod ſicut perſona Verbi, quia ſubjectum eſt actuum, qui ab humanitate Chriſti eliciuntur, eſt in genere moris forma tales actus dignificans, & infinito modo meritorios, & ſatisfactorios conſtituens: ita quia Deus eſt ſubjectum morale offenſę in peccato mortali repertæ, habet rationem formæ moralis talem offenſam gravificantis, ſubindeque in eam influentis malitiam, & gravitatem in eſſe moris infinitam ſimpliciter.

Nec obſtat, quod D. Thomas 3. p. q. 1. art. 2. ad 2. dicit peccatum habere quandam infinitatem ex infinitate Divinæ majeſtatis. Ideo enim hanc particulam diminutivam addidit, ut denotaret peccatum non eſſe infinitum phyſice, & in genere entis, ſed duntaxat moraliter, ſeu in genere moris: illud-

ſudque adhuc in hoc genere non eſſe infinitum ſecundum omnem rationem moralitatis, quæ in ipſo reperitur; non enim habet malitiam ſimpliciter infinitam, inquantum eſt malum hominis, ſed ſolum quatenus eſt malum Dei, & prout habet rationem offenſæ.

Non obeſt pariter, ſi dicas, ex ſolutione, & doctrina tradita ſequi, non ſolum peccatum mortale, ſed etiam veniale eſſe in ratione offenſæ gravitatis infinitæ ſimpliciter; cum iſtud non minus, quam illud Deum ut ſubjectum morale reſpiciat, ſubindeque ab illo ut a forma gravitatem, & infinitatem accipiat. Reſpondetur enim, quod licet peccatum veniale in ratione offenſæ ſubjectetur in Deo, non tamen recipit ab illo infinitatem ſimpliciter; quia cum ſit levis offenſæ, eſt incapax recipiendi infinitatem: forma enim ſubjecto incapaci unita non præbet illi effectum, quem de ſe præſtare poteſt; ſicut ſubſiſtentia Verbi unita naturæ irrationali, illam non ſanctificaret, nec perſonam conſtitueret, quia talis natura non eſt capax illorum effectuum.

Demum non refert, ſi objicias, ex noſtra ſententia ſequi, unum peccatum in ratione offenſæ alio majus non eſſe; cum unum infinitum non ſit majus alio in eo genere, in quo eſt infinitum. Reſpondeo enim, gravitatem offenſæ non ſolum ſumi a perſona læſa, ſed etiam ab objecto, ab intenſione actus, & aliis capitibus, ex quibus ſumitur peccatorum malitia. Unde licet gravitas perſonalis, quæ reperitur in offenſa contra Deum commiſſa, in omnibus peccatis mortalibus æqualis ſit; illa tamen, quæ ex objecto, ex circunſtantiis, & aliis capitibus ſumitur, inæqualis eſt, juxta

objectorum, & circunſtantiarum inæqualitatem. Sicut licet in omnibus actionibus Chriſti valor perſonalis, utpote ſimpliciter infinitus, eſſet æqualis, earum tamen bonitas objectiva ex objecto, & circunſtantiis deſumpta non erat æqualis, ſed major, vel minor, juxta majorem, vel minorem excellentiam objecti talium actuum, ut docent Theologi in tractatu de Incarnatione.

Ex dictis facile intelligitur ratio, cur bonitas infinita Dei actui charitatis, quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita majeſtas det offenſæ gravitatem infinitam ſimpliciter: quia nimirum bonitas infinita Dei ad actum charitatis comparatur ut objectum, perſona autem offenſa comparatur ad injuriam, ut illius ſubjectum morale: in hoc autem ſubjectum morale ab objecto diſtinguitur, quod illud totum, quod ex ſe poteſt, communicat actui, iſtud vero non influit, niſi per commenſurationem ad conatum actus, & influxum principii operativi.

§. V.

Utrum peccatum mortale per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducat?

SUppono primo, quodlibet peccatum per ſe cōdigne mereri pœnam ſibi proportionatam. Ut enim diſcurrit D. Thomas hic qu. 87. artic. 1. quicunque peccat, erigit ſe contra aliquem ordinem præſcriptum, ſub quo ipſe continetur: juſtum autem eſt, ut qui contra præſcriptum ordinem inſurgit, tantum a prin-

principe illius ordinis deprimatur, quantum ſe ſupra talem ordinem erexit, quod eſt pœnam pati. Triplex autem eſt ordo, humanus, naturalis, divinus. Primum tranſgreditur creatura violando legem humanam, ſecundum violando naturalem, tertium frangendo divinam: unde triplicem pœnam incurrit peccatum, unam taxatam a lege humana, aliam a naturali, quæ eſt morſus conſcientiæ, tertiam a divina.

Suppono ſecundo, ut de fide certum, peccatum mortale in hac vita per baptiſmum, vel penitentiam non dimiſſum, lege divina in futura æterna pena eſſe puniendum. Hoc enim Scriptura variis in locis declarat, præſertim Iſaiæ 66. ubi de damnatis dicitur: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur*. Et Apocal. 14. *Cruciabuntur igne, & ſulphure in ſæcula ſæculorum*. In hujus rei typum ignis fornacis Babylonicæ quadraginta novem cubitis ſupra fornacem aſcendebat, ſed nunquam ad quinquageſimum, qui erat annus Jubilæi, perveniebat, ut per hoc ſignificaretur (ut recte obſervavit P. Ludovicus Granatenſis) ignis tartarei combuſtionem fore perpetuam, & damnatos nunquam indulgentiam, ſeu veniam peccatorum conſecuturos. Unde in Pſalm. 48. de illis dicitur: *Sicut oves in inferno poſiti ſunt, mors depaſcet eos*. Quæ verba expendens Bernardus ſerm. 2. de verbis Apoſtoli: *Quam bene* (inquit) *ſicut oves, quia detracto vellere mundialium divitiarum, dure, preſſeque detruſi, ſempiternis nudi deputabuntur incendiis. Mors depaſcet eos, quia ſemper morientur ad vitam, & ſemper vivent ad mortem*. Non enim mors eradicabit eos, vitam ex toto auferendo, ſed

depaſcet, conſervando radicem vitæ, ut iterum pullulent, iterum, & iterum, atque in æternum depaſcendi.

Per hoc excluditur error Origenis, qui lib. 1. Periarchon cap 6. aſſeruit, pœnas damnatorum non eſſe in æternum duraturas, ſed per Dei miſericordiam tandem aliquando finiendas. Qui error (ut ait S. Thomas 3. contra Gentes cap. 144.) *ortum habuiſſe videtur a poſitione quorundam Philoſophorum, qui dicebant omnes pœnas purgatorias eſſe, & ita quandoque terminandas*. Quin imo, illum a Diabolo fuiſſe excogitatum, ut peccatores a pœnitentia retraheret, annotavit Gregorius Magnus lib. 34. moral. cap. 16 ad illa verba Job 41. *Æſtimabit abyſſum quaſi ſeneſcentem*, &c. Sic enim ait, *Leviathan æſtimabit abyſſum quaſi ſeneſcentem, quia reproborum corda ſic infatuat, ut ſuſpicionem eis de venturo judicio, quod quaſi finiatur, infundat; Abyſſum namque ſeneſcere exiſtimat, qui terminari quandoque in ſuppliciis ſupernam animadverſionem putat*.

His præmiſſis difficultas eſt, an peccatum mortale, de ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, exigat pœnam æternam; vel ſolum hoc ei conveniat per accidens, propter legem a Deo latam, qua illud æterna pœna punire voluit. Ratio dubitandi eſt, quia pœna debet eſſe proportionata culpæ: pęna autem ęterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali, quæ breviſſimo tempore, & fere in momento committitur.

Dico tamen, peccatum mortale, ex ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Probatur primo ex fundamentis §. præcedenti ſtatutis: peccatum enim continens malitiam,

litiam, & gravitatem in eſſe moris ſimpliciter infinitam, ex ſe, & ex ſua malitia intrinſeca, meretur penam infinitam, cum debeat proportionari culpæ: Sed peccatum mortale, inquantum eſt offenſa Dei, continet malitiam, & gravitatem in eſſe moris ſimpliciter infinitam, ut ibidem oſtenſum eſt: Ergo ex ſe, & ex ſua malitia intrinſeca meretur pœnam infinitam, ſaltem duratione, ſive æternam. Hanc rationem inſinuat D. Thomas in 4. diſt. 46. quæſt. 1. art. 3. his verbis: *Poteſt & alia ratio aſſignari, quare pœna peccati mortalis ſit æterna, quia per illud contra Deum, qui eſt infinitus, peccatur; unde cum non poſſit eſſe pœna infinita per intenſionem, quia creatura non eſt capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur, ut ſit ſaltem duratione infinita.*

Probatur ſecundo alio egregio diſcurſu ejuſdem S. Doctoris hic quæſt. 87. art. 3. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, reatum penæ æternæ inducit: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per ſe, ex malitia ſua intrinſeca, inducit reatum pœnæ æternæ. Major patet, peccatum enim inducit reatum pœnæ, ratione ſuæ inordinationis, ut in prima ſuppoſitione declaravimus; unde tandiu debet manere reatus pœnæ, quandiu remanet inordinatio culpæ, ſubindeque ſi iſta ſit irreparabilis, & perpetua, ille quoque æternus, & interminabilis erit. Minor vero, in qua eſt difficultas, ſic poteſt ſuaderi: Peccatum mortale avertit, & deordinat hominem ab ultimo fine, ut conſtat ex dictis §. 1. Sed deordinatio ab ultimo fine, ex ſua propria ratione, & ex parte peccatoris, eſt irreparabilis; quia ultimus finis

in moralibus eſt ſicut primum principium in ſpeculativis, error autem circa primum principium in ſpeculativis irreparabilis eſt. Ergo peccatum mortale dicit, ſeu importat inordinationem irreparabilem.

Ex hac ratione ſequitur, peccatum veniale de ſe reatum pœnæ temporalis ſolum inducere, quia non dicit inordinationem irreparabilem, cum talis deordinatio non ſit circa finem, ſed tantum circa media; quæ proinde poteſt reparari ex recta intentione finis: ſicut error circa concluſiones corrigi poteſt ex recta cognitione principii. Unde peccatum mortale ſe habet, ut mors animæ, deſtruens primum principium vitæ ſpiritualis, quod eſt gratia, & conjunctio ad Deum ultimum finem; peccatum vero veniale eſt veluti morbus, & ægritudo illius, quæ principium vitæ ſpiritualis non deſtruit, ſed tantum languorem, & debilitatem ſpiritualem inducit. Alias rationes adducit Divus Thomas 4. contra Gent. cap. 144. quæ ibidem videri poſſunt.

Ad rationem vero dubitandi dicendum eſt, inter culpam, & pœnam non requiri æqualitatem quantum ad omnia, & præſertim quoad durationem; nam in judiciis humanis videmus pro breviſſimo delicto perpetuam vitæ privationem, aut perpetuum exilium ſæpe infligi; ſed ſufficere, quod ſit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ, ita ut ſi iſta æterna ſit, & irreparabilis, ille quoque perpetuus, & interminabilis eſſe debeat. Addo, quod, licet actus peccati mortalis ſit tranſitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi eſt aliquo modo æterna, inquantum ille, qui peccat, & qui volu-

ptatem

ptatem verb. grat. Deo præfert, ita affectus eſt, ut ſi ſemper viveret, in peccato ſemper vellet perſeverare, & tali voluptate perpetuo frui. Unde Gregorius 4. Dialog. cap. 4. *Peccator vellet ſine fine vivere, ut ſine fine poſſet peccare*. Et cap. 44. *Juſtum eſt, quod qui in ſuo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur*. Quæ verba exponens S. Thomas hic quæſt. 87. articul. 3. ad 1. ſubdit: *Dicitur autem aliquis in ſuo æterno peccaſſe, non ſolum ſecundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, ſed quia ex hoc ipſo quod finem in peccato conſtituit, voluntatem habet in æternum peccandi*.

§. VI.

Peccatum veniale in damnato, ſi non ſit remiſſum quoad culpam in hac vita, per accidens punietur in inferno pœna æterna; ſecus vero ſi in hac vita quoad culpam dimiſſum fuerit, ſed non quoad pœnam.

PRima pars hujus aſſertionis expreſſe docetur a D. Thoma quæſt. 7. de malo art. 10. in corp. & quæſt. 5. artic. 2. ad 8. probaturque ratione, quam ibidem inſinuat: Peccata venialia in hac vita non remiſſa non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam. Conſequentia patet, cum enim reatus pœnæ ſit effectus culpæ, tandiu perſeverat, quandiu permanet culpa. Antecedens vero probatur, tum quia remiſſio cujuſcumque peccati non fit ſine aliqua applicatione meritorum Chriſti, quæ nulla eſt in inferno, cum in eo nulla ſit redemptio, ut dicit Eccleſia. Tum etiam, quia exiſtenti in termino nul-

la ſit remiſſio peccati: damnati vero ſunt ſimpliciter, & totaliter in termino, cum fidem non habeant, nec ſpem; in quo differunt ab animabus exiſtentibus in purgatorio, quę cum habeant fidem, & ſpem, quæ ſunt virtutes viatorum, non remanentes in patria, ſunt ſecundum quid in via; unde licet iſtis remittantur peccata venialia, tam quoad culpam, quam quoad pœnam, non tamen illis; præſertim cum damnati ſint obſtinati in malo, & diſplicentiam nullam peccati, quæ ſit actus moraliter bonus, habere poſſint, ſed ſemper habeant affectum formalem, aut virtualem ad illud.

Secunda etiam pars, nimirum quod peccatum veniale dimiſſum in hac vita quoad culpam, non puniatur in inferno pœna æterna, ſed duntaxat temporali, docetur pariter a D. Thoma in 4. diſtinct. 22. quæſt. 1. articul. 1. ad 5. ubi licet in prima reſponſione inſinuet oppoſitam ſententiam, in ſecunda tamen, quam magis approbat, aperte noſtram profitetur, his verbis: *Alii dicunt, quod pœna, cujus eſt aliquis debitor poſt culpam remiſſam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc ſequitur, quod ſit in inferno redemptio, quia pœna, quæ ſolvitur, non redimitur; nec eſt inconveniens, quod quantum ad aliquid accidentale, pœna inferni minuatur uſque ad diem judicii, ſicut etiam augetur.*

Ratio etiam ſuffragatur: ideo enim peccatum veniale non remiſſum in hac vita quoad culpam, non poteſt remitti in inferno quoad pœnam, quia in inferno ſemper remanet, & nunquam deletur quoad culpam, & remanente culpa reatus pœnæ deſinere nequit, ut in probatione prioris partis declaravimus: Ergo

go ſi ſupponatur peccatum veniale dimiſſum in hac vita, quantum ad culpam, non eſt, cur per ſatiſpaſſionem condignam, & æqualem, pæna temporalis ipſi debita in inferno ſolvi non poſſit. Nec obeſt, quod talis ſatiſpaſſio ſit invita, & involuntaria in damnatis. Licet enim ad meritum, vel ſatisfactionem requiratur, quod pæna, quæ toleratur, ſit voluntaria, ſeu ſpontanee acceptata, non tamen ad ſatiſpaſſionem, ad illam enim ſufficit æqualitas inter pœnam, & culpam. Unde in humanis reus, qui ſuſtinet pænam à judice taxatam, & præſcriptam, ſolvit debitum juſtitiæ, licet eam non ſpontanee, ſed invite patiatur.

Objicies primo contra primam partem aſſertionis: Deus, ex communi Theologorum axiomate, punit citra condignum, & remunerat ultra condignum: At ſi in inferno puniret pœna æterna peccata venialia damnatorum non remiſſa in hac vita quoad culpam, ea non citra, ſed ultra condignum puniret; cum pœna duntaxat temporalis peccato veniali debeatur: Ergo ea non punit in inferno pœna in æternum duratura.

Reſpondeo, conceſſa majori, negando ſequelam minoris; Deus enim punit ultra condignum peccata venialia damnatorum, in hac vita non remiſſa quoad culpam, etſi ea puniat pęna in æternum duratura; quia licet ipſis non ſit debita per ſe pœna æterna, illis tamen debetur per accidens, ratione ſubjecti, in quo reperiuntur, quod eſt incapax omnis veniæ, & indulgentiæ, ſeu remiſſionis peccati, quia eſt in termino, & nulla poteſt illi fieri applicatio meritorum Chriſti: culpa autem per accidens irremiſſibilis, per accidens

dens pœnam æternam de condigno meretur. Solutio eſt D. Thomæ quæſt. 5. de malo art. 2. ad 8.

Objicies ſecundo contra ſecundam partem: Unanimis Eccleſiæ conſenſus tradit, in inferno non tantum nullam eſſe redemptionem, ſed nec etiam ullam penarum mitigationem: Atſi peccata venialia, dimiſſa in hac vita quoad culpam, non punirentur in inferno pœna æterna, ſed duntaxat temporali, daretur in damnatis quædam pœnarum remiſſio, & mitigatio; nam quando pena illa temporalis eſſet ſoluta, non tantam pœnam, quantam antea, experirentur: Ergo talia peccata in inferno pena æterna puniuntur.

Reſpondeo cum D. Thoma loco in probatione ſecundæ partis noſtræ aſſertionis relato, quod licet pœna inferni non remittatur, aut minuatur, quantum ad aliquid eſſentiale, quia pena eſſentialis damnatorum eſt invariabilis, ſicut & gloria eſſentialis beatorum; eo quod utrique ſint in termino, bene tamen quantum ad aliquid accidentale, nam ſicut pœna accidentalis damnatorum augetur, ita & poteſt diminui.

§. VII.

Impoſſibile eſt peccatum veniale eſſe in aliquo cum ſolo originali.

ITA D. Thomas hic qu. 89. ar. 6. ubi id probat duplici ratione: Prima, quæ habetur in argumento *ſed contra*, ſumitur ab inconvenienti, quod ſequeretur ex adverſa ſententia. Si enim aliquis cum veniali, & originali decederet, non eſſet locus, in quo puniri poſſet,

ſet, nam in lymbo puerorum pro ſolo originali puniuntur homines; ad purgatorium non deſcendunt niſi animæ illorum, qui in gratia decedunt, ut illæ [illegible] purgatæ in cælum conſcendant; ad infernum vero propter ſolum peccatum mortale actuale homines detruduntur.

Nec valet, quod dicunt aliqui Recentiores, quod in tali caſu, veniale conjunctum cum originali levi, & temporali pœna ſenſus puniretur in inferno. Tum quia, ut dixi, ad infernum propter ſolum peccatum mortale actuale homines detruduntur. Tum etiam, quia licet in inferno pæna temporali puniantur peccata venialia, quoad culpam in hac vita remiſſa, non tamen illa, quæ non fuerunt in hac vita remiſſa quantum ad culpam, ut conſtat ex dictis §. præcedenti: Sed in caſu poſito a Div. Thoma peccatum veniale conjunctum cum originali non eſſet in hac vita remiſſum quantum ad culpam, cum homo peccato originali infectus non ſit capax gratiæ, & applicationis meritorum Chriſti, ſine qua nullum peccatum remittitur quantum ad culpam: Ergo non puniretur in inferno pæna levi, & temporali, ut illi Authores dicunt.

Secunda ratio, quam habet idem S. Doctor in corpore ejuſdem articuli, poteſt ſic proponi: Si in homine poſſet reperiri peccatum veniale cum ſolo originali, vel hoc ei conveniret ante primum inſtans uſus rationis, & libertatis, vel in ipſo inſtanti, vel immediate poſt illud inſtans: nullum ex his dici poteſt: Ergo, &c. Major patet a ſufficienti enumeratione, Minor vero probatur quantum ad ſingulas partes. In primis enim quod hoc non poſ-

poſſit convenire homini ante primum inſtans uſus rationis, manifeſtum videtur ex eo, quod ante illud inſtans homo nec rationis, nec libertatis compos ſit. Quod vero id non poſſit ei competere in ipſo iſtanti uſus rationis, & libertatis, vel immediate poſt, ſic oſtenditur. Puer in primo inſtanti uſus rationis aut juſtificatur, aut peccat mortaliter: Ergo non poteſt in eo inſtanti, vel immediate poſt reperiri in ipſo peccatum veniale cum ſolo originali. Conſequentia patet, nam ſi juſtificetur, conſequetur per gratiam remiſſionem peccati originalis; ſi vero peccet mortaliter, peccatum veniale, quod poſtea committet, non erit conjunctum cum ſolo originali. Antecedens vero ſic probatur: Puer in primo inſtanti uſus rationis tenetur inexcuſabiliter ſe convertere in Deum, vel explicite, vel ſaltem implicite: ſi adimpleat hoc præceptum, eo ipſo in eodem inſtanti a peccato originali mundatur per gratiam juſtificantem, quæ ipſi a Deo infunditur; quia amor Dei ſuper omnia non eſt compoſſibilis cum hac culpa, ſicut neque cum alia mortali: ſi vero illud non impleat, peccat mortaliter peccato omiſſionis: Ergo puer in primo inſtanti uſus rationis aut juſtificatur, aut mortaliter peccat.

Dices primo, hanc rationem D. Thomæ falſum ſupponere, nempe dari præceptum naturale ſe convertendi in Deum in primo inſtanti moralis uſus rationis: non enim veriſimile eſt, nec ſuavitati divinæ providentiæ conveniens, quod Deus ſtatim in ipſa prima vigilia rationis hominem urgeat, & quaſi opprimat præcepto tunc primum explendo.

Verum tale preceptum de facto dari, & non eſſe a D. Thoma gratis excogitatum, multipli-

pliciter poteſt oſtendi. Primo, quia ſtatim atque lex aliqua alicui ſufficienter promulgata eſt, tenetur eam acceptare, & illi ſe ſubjicere: ver. gr. cum primo proponitur alicui lex Evangelica, ipſeque veritatem talis legis ſufficienter agnoſcit, tenetur amplecti illam, & proponere vivere ſecundum ipſam, ſaltem in communi, & niſi ita faciat, mortaliter peccat; ut ſatis communiter docent Theologi in tractatu de legibus: Sed homini in primo inſtanti morali uſus rationis, per dictamen ſynderesis, & lumen naturale rationis, intimatur a Deo lex naturalis dictans bonum honeſtum eſſe ſequendum, & præferendum utili, ac delectabili: unde SS. Patres, præſertim Cyrillus, illud Joan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligunt de illuminatione in primo inſtanti uſus rationis, in quo homo dicitur tunc in mundum venire, quia tunc primo incipit vivere ut homo: Ergo in eo inſtanti tenetur homo tali legi ſe ſubjicere, & deliberare ſequi bonum honeſtum, & rationi conſonum, quod eſt virtualiter, & implicite in Deum ſe convertere; cum in amore boni honeſti Deus ut hujus boni author, & finis, virtualiter, & implicite contineatur.

Secundo, homo in illo primo inſtanti ingreditur moraliter in mundum, & viam vitæ rationalis, & humanæ incipit; unde ſicut ille, qui incipit aliquod longum iter, ex dictamine rectæ rationis, & prudentiæ, tenetur initio illius aliquem terminum ſibi præſtituere; ita & homo in primo illo inſtanti debet certam operandi regulam, certumque, & fixum ſcopum, quo ſuas operationes dirigat, ſibi proponere, nempe honeſte, &

con-

conformiter ad dictamen rectæ rationis vivere, alias maximo errandi in decurſu vitæ periculo ſe exponet, cum parvus error in principio ſit maximus in fine.

Tertio, Angelus adſtrictus fuit præcepto diligendi Deum, & convertendi ſe in illum, in primo inſtanti ſuæ libertatis, quod fuit ſecundum ſuæ creationis, & correſpondet primo noſtro inſtanti morali: Ergo etiam nos tenemur in hoc noſtro inſtanti ſimilem dilectionem elicere, & in Deum nos convertere, eo modo, quo in illa ætate ſumus capaces, id eſt explicite, vel implicite, ſecundum illuminationem, quæ tunc nobis datur a Deo, utpote cum eadem ratio utrobique militet, nempe quod omnis creatura rationalis, ubi plene exercet dominium ſuæ voluntatis, & agit ut omnino libera, tenetur ſe ſuo Creatori ſubmittere, & primum amorem, veluti primum voluntatis fructum, illi conſecrare. Et ſane rationi valde conſentaneum videtur, ut Deus talis creaturæ author, pro creationis beneficio exigat ab illa ex tunc hujuſmodi penſionem, utque primitias libertatis a ſe creatæ ſibi conſecrari expoſtulet, ſicut olim in lege moſaica præcipiebat ſibi offerri omnia primogenita animalium, & omnium primitias frugum.

Demum omnia alia tempora pro impletione præcepti dilectionis Dei ab Adverſariis aſſignata non ſunt ita apta, & convenientia, ſicut primum illud inſtans morale uſus rationis, quod aſſignatur a D. Thoma, ut patebit ea referendo ex Tamburino lib. 2. in Decal. cap. 3. §. 2. ubi decem Theologorum ſententias recenſet, his verbis: *Primum tempus, quod aliqui aſſignant, eſt initium uſus rationis; ſecun-*

cundum, finis vitæ : tertium, tota vita indeterminate ſumpta, ut ſaltem ſemel in ea ametur Deus : quartum, omnes dies feſtivos, in quibus debemus Deo ſpecialiter vacare : quintum, tempus, in quo adultus ſuſcipit baptiſmum : ſextum, tempus, quo quis ſuſcipit Euchariſtiam : ſeptimum, quando forte ſumitur martyrium : octavum, quando magnum a Deo accipis beneficium : nonum, quando audis aliquem contra Deum blaſphemantem : decimum, quando gravi urgeris tentatione, præſertim odii Dei, cum periculo conſenſus, niſi ad Deum per amorem te convertas. Patet, inquam, omnia illa tempora non eſſe ita apta, & convenientia ad implendum præceptum dilectionis, ſicut initium uſus rationis. Quod enim dicitur de inſtanti mortis, communiter reprobatur; quia cum præceptum dilectionis Dei traditum ſit ad rectam vitæ humanæ inſtitutionem, per relationem operationum noſtrarum in Deum, tanquam in ultimum finem; & ad conciliandam, conſervandamque amicitiam cum illo, rationi diſſonat, ut in ſolo vitæ exitu obliget, totumque vitæ ſpatium extra talem obligationem ſit. Unde Dominicus Soto lib. 2. de juſtitia, & jure qu. 3. ar. 10. loquens de hac ſententia ſic ait: *Si dixeris ſatis eſſe ſemel in vita, idque in articulo mortis, præceptum dilectionis Dei implere, profecto longe a natura hujus præcepti aberras: Cum enim præceptum hoc cæterorum omnium ſit præambulum, &, ut ait Paulus, finis (nam finis præcepti eſt charitas) ridiculum eſſet dicere, quod liceat tranſigere totam vitam, antequam nos obliget.*

Similiter alia ſententia, quæ totum vitæ tempus indeterminate aſſignat, communiter rejicitur, eo quod cuilibet præcepto determi-

nato certum, & determinatum tempus, in quo obliget, aſſignari debeat; unde hic modus dicendi difficultatem non ſolvit, ſed diſſimulat. Aliæ etiam ſententiæ, excepta ultima, omni probabilitate carent, cũ elicere actus charitatis, temporibus ab illis Authoribus deſignatis (puta diebus feſtivis, cum debet ſuſcipi baptiſmus, vel Euchariſtia, vel dum inſtat tempus martyrii, aut magnum aliquod beneficium a Deo recipitur) non ſit præceptum, ſed duntaxat conſilium.

Solum poteſt eſſe difficultas circa ultimam ſententiam, quam docet Thomas Sanchez lib. 2. ſummæ cap. 35. ubi rejectis aliis dicendi modis, docet præceptum charitatis tunc ſolum obligare, cum graves odii Dei tentationes inſtant, & periculum illis ſuccumbendi adeſt, niſi tentatus actum amoris Dei eliciat. Sed hunc etiam dicendi modum inſufficientem eſſe demonſtrant Carmelitæ Salmanticenſes diſp. 20. dubio 1. num. 5. Primo, quia obligatio ad actum, quæ eſt præciſe ratione tentationis caſu occurrentis, & urgentis, non eſt obligatio per ſe, ſed per accidens, ſicut per accidens, & non per ſe eſt, quod talis tentatio tunc occurrerit, & alia via ſuperari non poſſit: tempus autem, quod quærimus, non eſt illud, in quo præceptum dilectionis Dei urgeat per accidens, ſed in quo obliget per ſe, quia certum eſt aſſignandum eſſe aliquod tempus hujus per ſe obligationis. Secundo, quia talis obligatio debet eſſe communis omnibus adultis, & omnes illos conſtringere, ſicut ipſum præceptum commune eſt, & omnibus imponitur. Sed illa occaſio, in qua urgent graves odii Dei tentationes, & periculum illis ſuccumbendi, non eſt communis omni-

mnibus adultis; plurimi enim ſunt, qui toto tempore vitæ nullis hujuſmodi tentationibus vexantur: non igitur hac via aſſignatur ſufficiens tempus prædictæ obligationis.

Ex his intelliges, D. Thomam non adinveniſſe, aut excogitaſſe novum præceptum, dum puerum pervenientem ad uſum rationis aſſeruit teneri ad ſe convertendum in Deum, ſed ſolum determinaſſe, & declaraſſe tempus, quo primum, & antiquiſſimum omnium mandatorum, ſcilicet charitatis, obligare incipit, nempe primum inſtans morale uſus rationis.

Nec obſtat, ſi hujus ætatis imbecillitatem alleges, quæ non videtur ad talem obligationem ſubeundam idonea; nam facilius eſt puero talem converſionem, ſeu dilectionem in illo inſtanti elicere, quando nulla adeſt indiſpoſitio, ex aliquo peccato perſonali relicta, quam eo tranſacto, ubi talis indiſpoſitio poſſet voluntatem retardare. Unde ſuavius egiſſe videtur Divina providentia, reſtringendo tale præceptum ad primum inſtans, quam ſi ulterius illud diſtuliſſet.

Addo, quod puer ad annos diſcretionis perveniens non tenetur ſe convertere in Deum, niſi juxta illuminationem, & notitiam de Deo, quæ tunc ipſi communicatur; ita ut ſi notitia Dei fuerit explicita, ad amorem explicitum; ſi implicita, ad implicitum tantum teneatur, id eſt amorem boni honeſti, in quo Deus, ut hujus boni author, & finis, virtualiter, & implicite continetur.

Dices ſecundo: Puer prius pervenit ad uſum imperfectum rationis, quam ad plenum, & perfectum; ratio enim in homine non incipit omnino ſubito, ſed ſucceſſive, & paulatim

ligamina ejus tolluntur, per organorum depurationem, humorumque exſiccationem: Ergo cum imperfecta deliberatio ſufficiat ad peccandum venialiter, ut patet in motibus concupiſcentiæ primo ſecundis, puer ante inſtans morale uſus rationis, in quo habet plenum, & perfectum diſcurſum, ſeu rationis, & libertatis uſum, poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos, ſubindeque peccatum veniale cum ſolo originali exiſtere.

Reſpondeo, dato Antecedenti, negando conſequentiam, ad cujus probationem dico cum Cajetano hic qu. 89. art. 6. quod *licet ad peccandum venialiter minus libertatis ſufficiat in exercitio, quam ad mortale, quia abſque deliberatione peccatur venialiter, non tamen ſufficit in facultate; quia non peccatur venialiter abſque libera facultate dominandi ſuper ſingulos motus, quæ facultas abſque plena libertate non eſt*. Unde cum puer ante primum inſtans morale uſus rationis careat tali facultate, etſi forte aliquem uſum imperfectum libertatis habere poſſit, tamen tunc incapax eſt peccandi venialiter.

Dices tertio: Cum primum inſtans, in quo puer, in ſententia D. Thomæ, tenetur ſe convertere ad Deum, non ſit mathematicum, & omnino indiviſibile, ſed morale, claudens in ſe aliquod temporis ſpatium, poteſt in eo aſſignari tempus ſufficiens, in quo puer peccet venialiter, etiam cum plena advertentia, antequam impleat tale præceptum: Ergo poterit peccatum veniale reperiri cum ſolo originali.

Reſpondeo negando Antecedens, licet enim tale inſtans non ſit phyſicum, ſed morale, & aliquod temporis ſpatium in ſe in-

includat; cum tamen in illo Deus ſpeciali dictamine, in intellectu pueri cauſato, obligationem adimplendi tale præceptum illi intimet, cumque per talem cognitionem urgeat ad deliberandum de ſeipſo, in ordine ad debitum finem, ſi data opera puer tunc ad aliud cogitandum, vel operandum ſe divertat, mortaliter peccat, ſubindeque peccatum originale non reperitur tunc in illo cum ſolo veniali.

Dices quarto: Etſi puer in inſtanti morali uſus rationis adimpleat ſupradictum præceptum, & ſeipſum ordinet ad bonum honeſtum, non tamen propterea juſtificatur, & a peccato originali mundatur: Ergo ruit præcipuum fundamentum, cui ratio D.Thomæ innititur. Conſequentia patet ex ſupradictis, Antecedens vero probatur ex eo, quod ad juſtificationem requiritur cognitio myſteriorum fidei, ſaltem myſterii Trinitatis, & Incarnationis, ut docent Theologi in tractatu de juſtificatione, & de fide: Ergo etſi puer in primo inſtanti uſus rationis in bonum explicite ſe convertat, & implicite in Deum ut talis boni authorem, & finem, non tamen propterea juſtificatur, nec a peccato originali mundatur.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad ejus probationem dico, quod ſi Deus ſua infinita miſericordia, & providentia conferat puero pervenienti ad uſum rationis auxilium efficax, quo ſe convertat in bonum honeſtum explicite, & implicite in Deum, ut talis boni authorem, & finem, conſequenter ad hanc miſericordiam, & providentiam ſpecialem, vel illum immediate per ſeipſum illuminabit de prædictis myſteriis, vel aliquem prædicatorem ad eum diriget, qui ipſum de il-

lis inſtruat. Ita D. Thomas qu. 14. de verit. ar. 11. ad 1. ubi ait, quod ſi aliquis nutritus in ſylvis, vel apud barbaras gentes, ubi nihil de noſtra fide audivit, *ductum naturalis rationis ſequeretur in appetitu boni, & fuga mali, certiſſime tenendum eſt, quod ei Deus vel per internam inſpirationem revelaret ea, quæ ſunt ad credendum neceſſaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, ſicut miſit Petrum ad Cornelium, Actorum* 10. Sed de hoc fuſius in tractatu de gratia.

FINIS.

INDEX

TOMI TERTII.

MANUALIS

THOMISTARUM.

SEcunda pars Manualis Thomiſtarũ. De Deo ut ultimo fine, & mediis ad illum conducentibus, *pagina* 3.
TRACTATUS I. De Beatitudine. *pag.* 5.
CAPUT I. *De ultimo fine hominis.* ibidem.
§. I. *Quæ actiones hominis ſint propter finem, ſeu effectus finis?* ibid.
§. II. *Utrum quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem formalem, ſeu propter beatitudinem in communi?* pag. 11.
§. III. *Utrum voluntas poſſit ſimul intendere plures fines ultimos totales, & adæquatos?* 14
CAP. II. *De Beatitudine objectiva.* 19
CAP. III. *De eſſentia beatitudinis formalis.* 27
§. I. *Præmittenda ad reſolutionem hujus celeberrimæ quæſtionis.* ibid.
§. II. *Beatitudo formalis non in pluribus, ſed in uno duntaxat actu conſiſtit eſſentialiter: ille vero nec eſt amor, nec fruitio, ſeu delectatio; ſed clara Dei viſio.* 32
§. III. *Præcipuæ objectiones ſolvuntur.* 44
CAP. IV. *De proprietatibus beatitudinis formalis.* 52
§. I. *Prima proprietas beatitudinis formalis, felix*

felix amandi neceſſitas. ibid.
§. II. *Secunda proprietas beatitudinis formalis, ſummum gaudium, ſeu delectatio.* 57
§. III. *Tertia beatitudinis formalis proprietas, felix impotentia peccandi, orta ex clara Dei viſione, & amore beatifico.* 60
§. IV. *Quarta beatitudinis formalis proprietas, ejus perpetuitas, ſeu inamiſſibilitas.* 67
CAP. V. *De dotibus, & aureolis beatorum.* 74
§. I. *Dotes animæ beatæ.* ibid.
§. II. *Dotes corporis glorioſi.* 76
§. III. *Aureolæ beatorum.* 82
TRACT. II. De voluntario, & involuntario. 85
CAP. I. *De voluntario.* 86
§. I. *Definitio voluntarii, ejuſque diviſio.* ibid.
§. II. *Utrum omiſſio, ut ſit voluntaria, requirat debitum non omittendi?* 89
CAP. II. *De involuntario.* 93
CAP. III. *De mixto ex voluntario, & involuntario.* 99
§. I. *An, & quomodo ex metu facta ſint mixta ex voluntario, & involuntario.* ibid.
§. II. *Utrum concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens cauſet involuntarium ſecundum quid, ſicut metus?* 104
§. III. *Utrum ignorantia cauſet involuntarium?* 106
CAP. IV. *De voluntario libero.* 109
§. I. *Libertas indifferentiæ convenit homini non ſolum in ſtatu naturæ integræ, ſeu in creatione ſua, ſed etiam poſt Adæ lapſum, & in ſtatu naturæ corruptæ.* ibid.
§. II. *Ad humanorum actuum moralitatem, ſeu ad meritum, & demeritum non ſufficit libertas a coactione, ſed requiritur libertas indifferentiæ.* 112
§. III. *Indifferentia contradictionis, ſeu poteſt as* ... 44

ad agendum, vel non agendum, eſt de eſſentia libertatis, ſecus vero indifferentia contrarietatis ad bonum, & malum. 116

§. IV. *Non eſt de ratione agentis liberi, ut poſitis omnibus natura, & cauſalitate ad agendum prærequiſitis, poſſit non agere in ſenſu compoſito.* 128

TRACT. III. De actibus humanis. 136

CAP. I. *De ſimplici volitione finis.* 137

CAP. II. *De motivo voluntatis.* 140

§. I. *Reſolvitur prima difficultas.* 141

§. II. *Altera difficultas expeditur.* 146

§. III. *Reſolutio tertiæ difficultatis.* 151

CAP. III. *De fruitione.* 162

CAP. IV. *De intentione.* 164

CAP. V. *De conſilio, & conſenſu.* 167

CAP. VI. *De electione mediorum.* 170

CAP. VII. *De uſu.* 178

CAP. VIII. *De imperio.* 181

§. I. *Datur in homine actus imperii reſpectu ſui ipſius, ſuarumque operationum.* ibid.

§. II. *Imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectus, præſupponit tamen neceſſario actum voluntatis.* 187

CAP. IX. *De moralitate actuum humanorum in communi.* 192

CAP. X. *De ſpeciebus moralitatis.* 196

CAP. XI. *De principiis moralitatis actuum humanorum.* 202

§. I. *Prima, & ſpecifica moralitas actuum humanorum ſumitur ex objecto.* 203

§. II. *Actus humani aliquam bonitatem, vel malitiam deſumunt a circunſtantiis.* 207

§. III. *Actus humani deſumunt etiam bonitatem, vel malitiam a fine extrinſeco operantis, diſtinctam ab ea, quam habent ex objecto, & fine intrinſeco operis.* 209

CAP. XII. *An poſſit idem actus voluntatis ſimul,*

mul, & eodem tempore, diverſas ſpecies moralitatis habere, & eſſe bonus ex objecto, & malus ex fine; vel e contra malus ex objecto, & bonus ex fine? 213
CAP. XIII. *De indifferentia actuum humanorum ad bonitatem, vel malitiam moralem.* 224
CAP. XIV. *Actus exterior non addit bonitatem, vel malitiam moralem intrinſecam ſupra interiorem, ſed gaudet tantum bonitate, vel malitia extrinſeca, ab actu voluntatis imperante deſumpta.* 234
CAP. XV. *De prima regula bonitatis, & malitiæ actuum humanorum, ſcilicet lege æterna, ſeu voluntate divina.* 348
CAP. XVI. *De altera regula bonitatis, & malitiæ actuum humanorum, nimirum conſcientia.* 241
TRACT. IV. De virtutibus in communi. 277
CAP. I. *De natura virtutis.* ibid.
CAP. II. *De ſubjecto virtutum.* 281
§. I. *Reſolutio primæ difficultatis.* 283
§. II. *Reſolutio ſecundæ difficultatis.* 387
CAP. III. *Traditur multiplex diviſio virtutum.* 291
CAP. IV. *De virtutibus moralibus infuſis.* 293
CAP. V. *Duæ præcipuæ proprietates virtutum moralium, mediocritas, & connexio.* 297
CAP. VI. *An virtutes morales acquiſitæ poſſint eſſe ſine charitate, & ſine illa veram, & eſſentialem rationem virtutis habere?* 304
CAP. VII. *De donis Spiritus Sancti.* 315
TRACT. V. De peccatis. 319
CAP. I. *De natura peccati in genere.* 320
CAP. II. *Peccatorum multiplex diviſio.* pag. 323
CAP. III. *Comparatio peccatorum ad invicem.* 326
CAP. IV. *De ſubjecto peccatorum.* 337
CAP.

CAP. V. *De cauſis internis peccati.* 335
§. I. *An, & quæ ignorantia ſit cauſa peccati, & quænam ab illo excuſet?* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 355
§. III. *Nullum unquam contingit in voluntate peccatum, abſque prævio intellectus defectu.* 360
CAP. VI. *De peccato originali.* 363
§. I. *Exiſtentia peccati originalis contra Pelagianos defenditur.* 364
§. II. *Solvitur aliud argumentum difficile, & explicatur, quomodo peccatum originale voluntarium ſit.* 368
§. III. *Quomodo peccatum originale per generationem in poſteros Adæ traducatur?* 374
§. IV. *Corollaria præcedentis doctrinæ.* pag. 378
§. V. *Peccatum originale formaliter, & eſſentialiter conſiſtit in privatione juſtitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, ut eſt voluntaria nobis voluntate Adami.* 381
§. VI. *Corollaria præcedentis doctrinæ.* pag. 387
§. VII. *Parvuli cum originali decedentes carebunt quidem viſione beata, ſed nullam pænam ſenſus patientur; imo nec ullam ex pœna damni triſtitiam: non erunt tamen beati beatitudine naturali.* pag. 393
CAP. VII. *De peccato habituali perſonali.* pag. 406
CAP. VIII. *De peccato commiſſionis.* 416
§. I. *Peccatum commiſſionis, in ratione mali moralis, non conſtituitur per privationem, ſed per aliquid poſitivum.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 421
CAP. IX. *De peccato omiſſionis.* 430
§. I. *Non poteſt dari omiſſio culpabilis, ſine actu præcedente, vel concomitante, qui ſit cauſa, vel occaſio omittendi.* 431

§. II.

§. II. *Aliæ difficultates circa peccatum omiſſionis breviter reſolvuntur.* 437

CAP. X. *De peccato mortali, & veniali. pag.* 444

§. I. *Præcipua inter peccatum mortale, & veniale diſcrimina.* ibid.

§. II. *Qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura, virtualiter ſaltem, & interpretative conſtituit.* 453

§. III. *Quem finem ultimum actu intendat ille, qui venialiter peccat.* 457

§. IV. *Peccatum mortale, in ratione offenſæ, continet malitiam, & gravitatem ſimpliciter infinitam.* 461

§. V. *Utrum peccatum mortale, per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducat.* 468

§. VI. *Peccatum veniale in damnato, ſi non ſit remiſſum quoad culpam in hac vita, per accidens punietur in inferno pœna æterna: ſecus vero ſi in hac vita quoad culpam dimiſſum fuerit, ſed non quoad pœnam.* 473

§. VII. *Impoſſibile eſt peccatum veniale eſſe in aliquo cum ſolo originali.* 476

FINIS.

Biblioteca Nazionale NAPOLI